الاجتهاد

مجلّة متخصّصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الأول | ١ | خريف ١٩٨٨

الملف

الخراج والاقطاع والدولة

كلود كاهن | عبد العزيز الدوري | آن لامبتون | الفضل شلق
ألبرخت نوت | وداد القاضي | حسن منيمنة | رضوان السيد

دار الاجتهاد
بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الأول
خريف ١٩٨٨

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن :
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب.: ١٤/٥٥٨١ - بيروت - لبنان - تلفون: ٨١٦٨٣٣
تلكس PAPCO ٢٢٦٣٢ _ LE

التوزيع في الوطن العربي وكافة أنحاء العالم:



ص. ب. ٩٥٧ـ١٣٥ بيروت ــ لبنان.
برقياً: معينكولت

الاشتراك السنوي

ــ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية: ١٠٠ دولار امريكي.
ــ الأفراد: في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أمريكياً.
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أمريكياً.
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد

١ ــ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر «شركة المعين للثقافة والخدمات»
AL MUEEN FOR CULTURE & SERVICES

٢ ــ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

ACCOUNT «AL Mueen for Culture & Services»	حساب «شركة المعين للثقافة والخدمات»
No. 04 002 406 850 26 16 in U.S. Dollars	رقم ١٦ ٢٦ ٨٥٠ ٤٠٦ ٠٠٢ ٠٤ دولار امريكي
Banque Beyrouth pour le commerce-Branche HAMRA	بنك بيروت للتجارة ــ فرع الحمراء
P.O.Box 110216 BEIRUT-LEBANON	صندوق بريد ١١٠٢١٦ ـ بيروت ــ لبنان
Tlx. BECOBA 21457 LE	تلكس BECOBA 21457 LE

ثبت الموضوعات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لماذا الاجتهاد؟

هيئة التحرير

I

لا أشقّ على النفس من قراءة تلك المحاولات التي لا تنتهي لتوصيف الوضع العربي الحاضر من شتّى النواحي. ولا يعني هذا أن القراءة العلمية للواقع أمر غير مجد أو غير ضروري. لكنّ «الدراسة النقدية» بدأت تتحول منذ العام ١٩٦٧ إلى ظاهرة مرضية تنشر اليأس والقنوط هدفاً، وتتلمس المسلّمات، والحتميات المدّعاة وسيلة وسبيلا.

تتخذ هذه البحوث لنفسها عدة مداخل، منها الاجتماعي / الاقتصادي ومنها الجيوبوليتيكي، ومنها الأيديولوجي، ومنها التاريخي، ومنها الإثني / العنصري. ففي المجال الاجتماعي / الاقتصادي تبدأ الدراسات بالحديث عن الطبيعة ما قبل الرأسمالية الغالبة على الاقتصاد الزراعي عندنا، وما يعنيه ذلك من تخلّف بالمقارنة مع الاقتصاد الصهيوني. ويتوسّطها الحديث عن اقتصاديات التبعية. وتنتهي بالتأكيد على استنزاف ثروات الوطن العربي في دورة الاقتصاد العالمي، والمصير الأسود الذي ينتظر الأمة العربية في المدى القريب.

ويؤثر باحثون آخرون المدخل الجيوبوليتيكي لإيضاح مأساة الأمة العربية، ومصيرها المحتوم. فقد شاء قَدَرُها أن تقع على «مجمع أعصاب»

العالم القديم، عالم الحضارات والديانات والأمبراطوريات الكبرى. وهو في الوقت نفسه عالم العصر، وعالم المستقبل. لذلك فإنّ قوى العالم الكبرى تتنازع «علينا» منذ كنّا، وسيظلّ الأمر على هذا النحو إنْ لم نستطع أن نأخذ مصائرنا بأيدينا. لكننا ـ في نظرهم ـ لن نستطيع ذلك لأنّ «تحوُّلنا» إلى قوة عظمى يتهدّد العالم كله. ولهذا زرعوا الكيان السياسي الصهيوني في قلبنا لكي يقضوا على كلّ إمكانية لدينا في التوحُّد والخروج على التبعية.

وتقول الرؤية الأيديولوجية لمأساتنا إننا باقون في إسار التجزئة والتخلّف والتبعية والعجز بسبب الطبيعة الخرافية للإنسان العربي، تلك الطبيعة التي صنعت الإسلام في تياراته الكبرى السائدة عبر التاريخ العربي الإسلامي، وصنعتها قرون القهر والاستعباد من جانب الحكّام العسكريين، والطغاة الغالبين. لقد حوّلت الأيديولوجيا الجامدة، والمتغلبون الظلمة، وذلّ الفلاّحين الموروث، عالم الإنسان العربي إلى بيئة خرافية وأسطورية للهروب، والاستسلام للواقع، واعتبار ذلك كلّه إرادةً إلهية، وقدراً لا محيص عنه.

وتزعم الرؤية التاريخية أننا في أحسن الحالات أمة في حقبة التكوّن. والتكون عملية بالغة العسر والطول. فنحن في نظرهم لم نعرف الوحدة والوعي الوحدوي عبر تاريخنا إلاّ لفترة قصيرة جداً وعلى سبيل الإرغام. ويدخلون هنا ما يسمونه حتميةً خلدونيةً أو تحليلاً خلدونياً للتاريخ العربي. فالعرب (=الأعراب) لا يتوحدون إلاّ على دعوة دينية، وقد وحّدهم الإسلام لفترة قصيرة بالإرغام الديني والسلطوي ثم عادت القبلية، وعادت الشرذمة، وعادت التجزئة وما تزال. ولأن التاريخ المستند إلى مسلّمات سلاح ذو حدّين، فقد ظهر في السنوات الأخيرة «باحثون» قلبوا الآية، فالأمة الإسلامية (في نظرهم) كانت موحَّدَةً على اختلاف عصبياتها (العربية والفارسية

والتركية والكردية والبربرية. . إلخ) حتى كانت المرحلة الاستعمارية منذ مطالع القرن الماضي، وهي مرحلة فرضت واقعاً تجزيئياً، ثم دعمته بوعي تجزيئيّ مصطنع تمثّل بالفكرة القومية. ومن هنا فإنّ تحرّر المسلمين وتوحُّدهم رهن بضرب الاستعمار الخارجي، والأفكار المستوردة التي فرّقت كلمة المسلمين في الداخل. فهذا تاريخ وهذا تاريخ أيضاً!!.

ويقول دعاة المدخل الإثني في التحليل، إنّ المشرق العربي على الخصوص يحتوي على عدة أمم لا أمة واحدة منذ ما قبل الميلاد. إنّ هذا هو قدر «الهلال الخصيب» الذي اقتحمته موجات بشرية متباينة الأصول والفاعلية عبر القرون. وقدأنشأت كلّ «أمة» لنفسها دويلة هنا أو هناك. ولم تتوحد هذه المنطقة من العالم إلّا ضمن أمبراطوريات فرضت من الخارج، كالإمبراطورية الآشورية، والإمبراطورية الفارسية، والإمبراطورية الإسلامية. وفي ظلّ مفاهيم تقرير المصير للإثْنيّات والقوميات، في هذا القرن: ماهي ضرورة السعي العبثي لتجاوز الكيانات الإثنية والجغرافية والدينية؟! صحيح أنّ استمرار الدويلات في مشرقنا يعني استمرار تبعيتها لهذا المعسكر أو ذاك، لكنّ هذا القدر «قَدَرٌ لذيذ»، أفضل من الخضوع لدولة توتاليتارية شاملة تكتم الأنفاس، وتستعمر الناس.

II

عرضنا لهذه الرؤى الواهمة التي ترتدي مسوح التاريخ والجغرافية لنبيّن الاتجاهات النمطية لأفكار النخب العربية المثقفة، ومدى الضلال في تحديد موقع المثقف ودوره مما حوّله إلى فصامات، وتعذيب للذات والآخر. إنّ النخب العربية المثقفة تخشى التوحُّد الشعوري لما يترتب على ذلك من نتائج فكرية وسياسية واجتماعية تأبى مواجهتها أو التصدّي لها علاجاً أو تساؤلاً. وهكذا فإنّ الخارج العربيّ والإسلاميّ والعالميّ لا يصير

واقعاً في عقل المثقف العربي ومشاعره. بل إنّ هذا الخارج المنقسم والمتشرذم صورة منعكسة من عقل المثقف ومشاعره، فهكذا يتعقلُ مثقّفنا ما حوله، وهكذا يتصور العلاقة بين الفكرة والخارج، بين الجماعة والذات، بين التاريخ والواقع، بين السلطة والمجتمع. وهذا «المخلوق العجيب» الذي نصفه هنا ليس عجيباً في الحقيقة، بل إنّ ظروف نشأته كفيلة بتوضيح رؤيته لذاته وللعالم من حوله. لقد نشأ نشأة مشبوهة مطالع القرن الماضي مع بدايات تكون الكيانات الإقليمية، ومع بدايات ظهور السلطات الإقليمية، ومدارس الإرساليات. وكان الدور قد حدّد له من قبل أن يظهر: أن يخدم بمعرفته التقنية المكتسبة السلطة الجديدة؛ أن يكون للسلطة الإقليمية الجديدة موظفاً إدارياً لا أكثر ولا أقلّ. وقد عرف المثقف العربي والمسلم منذ أيام الطهطاوي وعلي مبارك وخيرالدين التونسي أنه مشبوه وأنه غير مرغوب فيه. مشبوه لأنه يوهم القيام بالدور الذي كان يقوم به الفقيه في المجتمع الإسلامي التقليدي، بينما هو في الواقع لا علاقة له بالمجتمع بل بالسلطة القائمة. ولقد كان عليه أحياناً أن يلعب دور أداة تلك السلطة في السيطرة على المجتمع أو في استغلاله. وهو مشبوه لأنه يشارك ــ وإن من موقع متدنٍّ في تراتبية القرار ــ في تثبيت الشرذمة والإقليمية والحدود، والتنظير لذلك كلّه. ثم هو غير مرغوب فيه من جانب الذين يستخدمونه لأنهم يخشون «معرفته» الغربية على رؤيته لهم، وعلى نواياه نحوهم. وهو غير مرغوب فيه من جانب المجتمع الذي يعيش فيه لأنّ جماعاته تعتبره عميلاً للسلطة أو أداة لها. وهذا الموقع الذيليّ للنخب المثقفة العربية جعل مسألتها أو إشكاليتها جزءًا من إشكالية السلطة في الوطن العربي. ومن جهة ثانية فإنّ مابة عام من الشكوك، والشبهات، والدور المتدني أو المعدوم كلّ ذلك أنتج بنى فكرية مشوّهة حتى لدى الرافضين من المثقفين العرب. لذلك فإنّ التحليلات المعذّبة، والرؤى السوداوية لكلّ شيء بعد هزيمة عام ١٩٦٧ بعد الزهو المبالغ فيه، والأحلام

الوردية المنتصرة في المرحلة السابقة، كلّ ذلك يُظهر تهافت رؤى النخب العربية لماضي أمتنا وحاضرها نتيجةً لهشاشة الدور من جهة، وهشاشة الوعي من جهة ثانية.

وهذا همّ أول بين الهموم التي تتصدى مجلتنا هذه لعلاجها. إننا نطمح لإعادة النظر في ماهية الثقافة والمثقف، ودور المثقّف العربيّ في مجتمعه وأمته، والمهام التي ألقاها على عاتقه وفشل في القيام بها بما يتضمنه ذلك من استكشاف لأشكال الوعي وإشكالياته لدى المثقفين العرب باعتبار ذلك مسألة المسائل.

III

ولا يعني هذا كلّه أنّ مشكلات أمتنا ومآزقها هي أوهامُ وإحباطاتُ مثقفين. فهناك التجزئة، والصهيونية، والإمبريالية، والتخلُّف. وما يتفرع على هذه المآزق الفظيعة من مشكلات تبدأ ولا تنتهي. وقد حرمت هذه المشكلات الأمة العربية وحدتها السياسية، وحرمتها وحدتها الاجتماعية.. وهي تتهدّدها اليوم في البقية الباقية أو الأساس الذي بتصدّعه يتصدع كلّ شيء: إنه الأساس الثقافي أو الوحدة الثقافية أو الهوية الثقافية التي تهب الأمة حقيقتها وخصوصيتها، وإنساننا معناه ومصيره. إننا نعني بذلك هذا الكلام السائر منذ عقدين من السنين حول العروبة والإسلام والعلاقة بينهما بالتضادّ أو التماهي أو التمايز. أمّا الإسلاميون فيقفون موقف الخطيب الطالع من عصر صلاح الدين ليعظنا في ضرورة تغليب اعتبارات «المثل الأعلى» على نوازع التراب والعصبية القومية. وأمّا العروبيون فيضعون نظارات العلماء ليحدّثونا عمّا قدّمه العرب للإسلام، أو للقول إنّ الأمة العربية وُجدت منذ الأزل، وستبقى للأبد بالإسلام أو بدونه. إننا نرى أنّ النقاش هنا لا يتناول في الحقيقة ماهية الإسلام أو العروبة، بل يتناول البقية الباقية من وجود الأمة العربية:

الوجود الثقافي والحضاري الذي تحضر فيه الوحدة الاجتماعية العربية، وتحضر فيه قريباً الوحدة السياسية. إنّ النقاش حول عروبة فلسطين أو إسلاميتها، بوضع الهوية العربية في مواجهة الهوية الإسلامية، يضاهي النقاش فيما إذا كانت فلسطين للعرب أو لليهود!! إنّ هذا الجدل هو المؤشر الأبرز ـ لما بلغته الأزمة الفكرية في الوطن العربي. فليس النقاش الثقافي ضمن الهوية العربية مثل النقاش الثقافيّ ضمن القومية البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية. إنّ أمتنا أمة أيديولوجية. لغتها أيديولوجيا. وقرآنها أيديولوجيا. وأرضها أيديولوجيا. والأيديولوجيا كالإيمان عند رجالات المذهب الحنفي الذين يعتبرون الإيمان تصديقاً، والتصديق لا يزيد ولا ينقص. فإمّا أن تكون عربياً إسلامياً وإمّا أن لا تكونَ بغير زيادة ولا نقصان.

وهذا همٌّ آخرُ من هموم المجلة بل هو همّها الأساسي. نريد أن نطلق لعقولنا وأقلامنا العنان من أجل قراءة تاريخ أمتنا وصيرورتها من جديد. فنحن نرى أنّ النقاش الحاليّ في هوية أمتنا الثقافية ليس تآمراً فقط، ولا هو نتائج ضلال في الفهم فقط، بل هو قبل ذلك وبعده خطأ ناجم عن جهل، فلا بدّ من قراءة كلّ شيء من جديد قراءة فاحصة ناقدة متسائلة مستنطقة لا من مواقع التشكيك في الأمة وجوداً ومصيراً وهوية، بل من موقع الحبّ للأُمة العربية والإيمان بها ماضياً وحاضراً ومستقبلا.

IV

إن الوعي، والوعي التاريخي هو مسألة المسائل في حاضر أمتنا، فالوعي الصحيح هو الذي ينشىء نظرة صحيحة للذات والآخر والتاريخ والحاضر والمصير، فالمشكلة فكرية نظرية، ولذلك رأينا هنا أنّ المدخل الأجدى للفهم والتبصُّر يكون بمنبر فكري مسألةُ الوعي التاريخي مسألتُهُ الأساسية، وليس غريباً أن لا نتجه للتفكير في حركة أو حزب أو حتى مجموعة

ذات تنظيم أولي. إنّ ذلك لا يعود فقط إلى أنّ الغالبية العظمى من شبان أمتنا دخلوا التجربة الحزبية وخرجوا منها بخسران وخيبة وأضرار جسدية أو نفسية، بل لأنّ أمتنا ليست أمة أحزاب ومجموعات مغلقة في تاريخها القديم والحديث. فالحركات الإصلاحية القديمة كانت تتحول إلى شراذم وأقليات وفرق عندما تصطنع لنفسها بنيةً تنظيميةً فاصلةً سريةً أو علنيةً. كانت تنفصل عن الجماعة فتفصلها الجماعةُ منها، ويتم ذلك دونما عنف في الغالب بل عن طريق النبذ والفصم. وفي المرحلة الحديثة لاحظ باحثو التجربة الحزبية العربية في مرحلتها الليبرالية أنّ الحركات المفتوحة في القرنين الثامن والتاسع عشر هي التي حظيت ببعض النجاح. أمّا في القرن العشرين، فإنّ الأحزاب الجماهيرية ظلّت ذات بنية تنظيمية هشّة، دونما برامج تقريباً غير البرنامج الوطني العام والجامع: مصارعة الاستعمار. أمّا تلك الأحزاب التي كانت تضع برنامجها وبنيتها التنظيمية منذ البداية، فإنها كانت تظلّ أحزاباً قيد التأسيس، أيّاً كانت وطنية البرنامج، وأيّاً كانت المدة التي مضت عليها. فالحزب الوطني بمصر كان صاحب البرنامج الأكثر راديكاليةً؛ ومع ذلك فإنّ الوفد الذي لم يكن حزباً بالمعنى التنظيمي هو الذي قاد الأمة في كفاحها ضد الاستعمار البريطاني، والاستبداد الخديوي. وستبقى الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة أحزاب أقلية وعنف، ولن تتحوّل إلى اتجاهات أكثرية، رغم بنيتها التنظيمية الصلبة، وبرامجها الإسلامية الراديكالية التي تلامس أكثر رغبات الناس حميمية، بسبب انفصالها التنظيمي والأيديولوجي عن تيارات المجتمع الأوسع، وآفاق الجماعة المفتوحة.

إنّ المأزق فكري نظريّ، فالحركة التجديدية ينبغي أن تكون فكرية نظرية. ثم إنّ الحزبية تبدأ دائماً عندنا لاهثةً وراء كسب الناس، فإن لم يسارعوا للانضمام إليها تقوقعت على نفسها، وسيطرت عليها الأوهام

الطليعية، والحقد على المجتمع، فمحاولة السيطرة عليه من أجل إرغامه على التقدم والوحدة وطبعاً بالأفكار والأساليب التي توحيها الطليعية يمينيةً كانت أم يساريةً. لهذين السببين تصبح المجلة النظرية ضرورةً لا معدى عنها.

V

إنّ أمتنا أمةٌ تاريخيةٌ من طرازٍ رفيع. وقد عانت في وجودها السياسي والثقافي عبر تاريخها الطويل. لكنها لم تفقد أبداً قدرتها على التجدّد، والتمرّد على الصعاب، واجتراح العظائم من أجل التحرر والنهوض، والتحقيق المستمرّ لذاتها. وكان الاجتهاد الفكري ليس في مواجهة المشكلات فقط، بل في تطلب الجديد والمتقدم؛ نمطاً من أنماط نظر أفراد أمتنا لذواتهم، ودورهم في قلب الأمة ومن أجلها. والاجتهاد في تطلب الجديد لم يكن يوماً لدى فقهاء الأمة ومفكّريها سعياً عبثياً من أجل الإغراب أو مخالفة المألوف. بل كان من أجل البناء، وتجاوز المشكلات، وبلوغ الإجماع. وكان شرط الإقدام عليه التأهُّل لذلك بالاختصاص العميق والدقيق. فالاجتهاد جهد فكريّ من جانب مختصين يقصد به طبعاً أن يوجِّه ممارسةً ما، أو يحلَّ مشكلة عمليةً ما، لكنه نظريّ الأفق، شموليّ الفهم والإدراك.

ولأننا نرى أنّ المشكلة الأساسية في الوعي السائد أنه وعي تقنيّ أو وعي ممارسة فإننا نشدّدُ هنا على الطابع النظريّ لمجلتنا التي اخترنا لها اسم الاجتهاد تيمُّناً بالتجربة التاريخية لأمتنا في مجال النهوض عن طريق التجديد الفكري، آخذين بعين الاعتبار فيما ننشره من بحوث إلى جانب التأكيد على النظر وليس الممارسة، الدقة والتخصص والأكاديمية، كما كان دائماً شأن الاجتهاد في التاريخ الفكري والفقهي لأمتنا.

التحرير

* * *

مقدّمة في اشكاليّات التاريخ الاقتصادي العربي الاسْلامي

هيئة التحرير

إن الكتابة التاريخية التي تخلو من معالجة التاريخ الاقتصادي تفتقد إلى الشمولية، وتلك التي تخلو من الإشكاليات تفتقد إلى الجدية. فالشمولية تقتضي معالجة مختلف أوجه النشاط البشري، السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي، إلخ... والجدية تعني المرور في تجربة المعاناة الناتجة عن طرح إشكاليات وأسئلة صعبة ومحاولة تجاوزها في إيجاد الأجوبة الصحيحة عليها. وإذا كانت المعالجة الشمولية التي تطرح إشكاليات أساسية شرطاً ضرورياً، وإن كان غير كافٍ، للوصول إلى استنتاجات صحيحة، فإنها أيضاً ضرورية لإنتاج وعي تاريخي يبلور هوية المجتمع ويحدد ماهيته.

يضاف إلى ذلك، أن مستوى البحوث التاريخية حول مجتمعنا العربي لم يصل بعد إلى درجة تجعل الاتفاق ممكناً حول الأمور التي تعتبر بدهيةً في المجتمعات الأخرى. والخلافات القائمة بين الباحثين تعود ليس فقط إلى نقص المعطيات (والكاتب هنا يشك أن هناك نقصاً في المعطيات) بل تعود بالدرجة الأولى إلى النقص في مستوى التنظير والتفلسف. وهذا ليس أمراً غريباً في مجتمع يحتقر النظرية والفلسفة. ومصادرنا التاريخية القديمة، من كتب مرجعية ووثائق وآثار مادية، هي أغنى بكثير من النتائج النظرية التي وصل إليها الباحثون، خاصة العرب منهم. فالباحثون العرب، حتى الذين

ينكرون الثقافة الغربية، يكررون ما جاء به المستشرقون، والمستشرقون يكرر بعضهم بعضاً لأن معظمهم يفتقر إلى معرفة اللغة العربية ويعيش بعيداً عن المصادر والآثار المادية. لكن الملامة لا تقع على المستشرقين. فهؤلاء يقومون بدورهم. بل تقع بالدرجة الأولى على الباحثين العرب الذين يؤدي إهمالهم للبحث الجدي في المعطيات والمراجع الأساسية وضعفهم في مجال التنظير والتفلسفة إلى بقاء النموذج الاستشراقي مثلاً أعلى لهم.

إن طرح الإشكاليات والأسئلة الصعبة هو المقدمة الضرورية لصياغة النظرية، أو النظريات، الشمولية حول تاريخنا. وربما كان النقص في هذا المجال أحد أهم مظاهر القصور في وعينا التاريخي. وسأعرض فيما يلي بعض هذه الإشكاليات الاقتصادية علها تكون مواضيع بحوث جديدة في المستقبل.

I

علاقة الاقتصاد بالسياسة

يكرر الكاتبون اليساريون أن هناك علاقةً جدليةً بين الاقتصاد والسياسة، وأن هذه العلاقة هي في الغالب لصالح الاقتصاد، على أساس أن تطوره هو الذي يقرر التطور السياسي. وبعض هؤلاء يستخدم مقولة أن البنية التحتية لكل مجتمع هي التي تقرر البنية الفوقية. والبنية التحتية تشمل الاقتصاد، بينما تشمل البنية الفوقية السياسة.

الرأي ذاته يتكرر عند بعض الحركات القومية العربية التي تعتبر أن التكامل الاقتصادي يقود إلى الوحدة العربية وليس العكس.

لا شك أن هناك علاقة جدلية بين الاقتصاد والسياسة، فهناك علاقة جدلية بين أي شيء وكل شيء آخر. المهم هو تحديد الأشكال العيانية للعلاقة الجدلية وفهم سيرورتها التاريخية.

إن أهمية الدولة بالنسبة للاقتصاد في مختلف مناطق الوطن العربي كضمان لاستقراره واستمراره أمر تؤكده التطورات التاريخية منذ أقدم العصور. تقوم المجتمعات قبل الرأسمالية عموماً على الزراعة، إذا استثنينا الجماعات البدوية والرعوية عموماً، وهذا أمر بديهي. وإنتاج الفائض الزراعي هو الشرط الضروري لقيام الدول ونشوء الحضارة. وما أعطى هذا الأمر خصوصية في تاريخ المجتمع العربي هو أن هذا المجتمع كان خلال مختلف عصور التاريخ وسيطاً للتجارة الدولية بين شرقي الكرة الأرضية والغرب. وكانت الأرباح التجارية عبارة عن فوائض اقتصادية (إنتاجية) تنقل من مجتمع إلى آخر، ويمكن اعتبارها ثمناً لأهمية الموقع الجغرافي لبلادنا. المهم أنه متى اجتمعت الظروف التاريخية المؤدية إلى تراكم فوائض تجارية ناتجة عن ازدهار التجارة الدولية إلى فوائض إنتاجية زراعية تكون النتيجة حصول ازدهار حضاري ونشوء دول ذات أجهزة بيروقراطية وعسكرية قوية.

تتشكل الأرض الزراعية في مشرق الوطن العربي ومغربه من شريط ساحلي تسوده الزراعة البعلية ومن مناطق مروية في أحواض الأنهار والواحات. وتقع داخل ذلك الشريط الساحلي وبين أحواض الأنهار صحارى واسعة يسكنها البدو الذين يشكلون خطراً دائماً على الزراعة وعلى حياة الحضر بشكل عامّ. وكلما كانت هناك دولة مركزية قوية كلما كان ممكناً ردع خطر البداوة ودفع الخطر الذي يفصل بين الزراعة والبداوة إلى الداخل. فهذا الخط تقرره عوامل سياسية اجتماعية وليس عوامل جغرافية بحتة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أهمية الدولة لإنشاء مشاريع الري في مناطق الزراعة المروية حيث تعجز الموارد الفردية عن القيام بها، أدركنا أهمية الدولة السياسية في كل ازدهار اقتصادي.

أما التجارة طويلة المدى فهي ترتكز إلى خطوط طويلة المدى لا يمكن

حمايتها إلاّ بواسطة دولة مركزية قوية. يضاف إلى ذلك أن وجود الدولة المركزية يضاعف إمكانية وجود السوق الواسعة التي تسهل أمر التجارة.

لقد جاء الإسلام في وقت أصبحت فيه مكة مركزاً للتجارة الدولية بعد أن أدت الصراعات العنيفة خلال القرنين السادس والسابع بين الفرس والروم إلى ضرب خطوط التجارة عبر الخليج العربي وعبر البحر الأحمر، وإلى إضعاف الدولتين الفارسية والبيزنطية.

وأدى قيام الدولة العربية الإسلامية إلى قيام سوق واسعة مترامية الأطراف امتدت من أواسط آسية إلى الأندلس. وكانت هذه السوق حافزاً ليس فقط لتنشيط التجارة الدولية طويلة المدى، بل إلى تنشيط الإنتاج داخل هذه السوق أيضاً للاستهلاك الداخلي والتصدير. فقد جعلت هذه السوق نقل صناعات من الخارج إلى داخل العالم الإسلامي ممكناً، وتطويرها مثل صناعة الورق والسكر والفولاذ وغيرها. كذلك حدثت ثورة زراعية نتيجة تطوير أنظمة الري وتمديد فترة الزراعة إلى الصيف الحار مما جعل ممكناً استجلاب نباتات مدارية تحتاج إلى الرطوبة والحرارة، في وقت واحد حين الزراعة، وزراعتها في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي. ومن الأمثلة على هذه النباتات السرغم والرز الآسيوي وبعض أنواع القمح وقصب السكر وبعض أنواع الحمضيات والموز وجوز الهند والبطيخ والسبانخ والأرضي شوكي والباذنجان والمانجا.

وأدى تنشيط التجارة الخارجية والانتاج الزراعي والصناعي المحليين إلى ازدهار اقتصادي هائل. ذلك كان نتيجة الحصيلة النهائية لقيام دولة عربية إسلامية موحدة. وقد كانت الحركية الهائلة في انتقال الأشخاص والسلع والأفكار ضمن هذه السوق باعثاً لنشوء ثقافة واحدة، وإلى حدوث درجة

عالية من الإنتاج بين شعوب العالم الإسلامي كما أدى إلى انضمام أعداد كبيرة منها إلى الانتماء العربي.

وحتى عندما تفككت الدولة الإسلامية إلى عدة دول مركزية بقيت وحدة ثقافتها عاملاً كبيراً في استمرار الازدهار الاقتصادي.

ومع تفكك الدولة العربية الإسلامية تزايدت منذ القرن الحادي عشر، الهجمات الخارجية على دار الإسلام من الجهات الأربع. وفي كل مرة كانت تنشأ دول إسلامية جديدة في محاولات لتوحيد عالم الإسلام لمواجهة تلك الأخطار والهجمات الخارجية. وكان التاريخ العربي الإسلامي سيرورة مد وجزر بين محاولات الوحدة والانقسام. وكان التطلع للوحدة هو الهدف الدائم لكل دولة جديدة تنشأ. وإذا كانت الوحدة السياسية لم تحصل دائماً إلاّ أنها بقيت المثل الأعلى للغالبية العظمى من المسلمين. التطلع نحو الوحدة كان وما زال هو الزاوية الأساسية في الأيديولوجيا السنية التي أعطته الأولوية على كل ما عداه ودعت إلى طاعة الحاكم حتى ولو كان ظالماً وصل للسلطة بطريق غير شرعي إدراكاً منها أن الوحدة ووجود الدولة المركزية القوية هما الناظم لوجود المجتمع المدني وهما الضامن لديمومته الاقتصادية.

أدى التهديد الخارجي المستمر لدار الإسلام إذن إلى تعميق الحاجة للدولة المركزية وإلى عسكرة المجتمع وهيمنة الدولة التي وصلت هيمنتها إلى درجة أنها صارت هي التي تملك كل شيء تقريباً من الأرض إلى المشاركة في التجارة الدولية. هكذا نشأ منذ القرن الثاني عشر الميلادي نظام الإقطاع العسكري واستمر حتى القرن التاسع عشر.

إن المقريزي الذي عاش في القرن الخامس عشر الميلادي قد أدرك أن القحط والغلاء والمجاعة أمورٌ تحدث متى نقص نهر النيل لكنه اعتبر نقصان النيل شرطاً ضرورياً وغير كاف لذلك. فهو يقول في كتاب «إغاثة الأمة في

كشف الغمة» أن وجود حاكم قوي عاقل متبصر بالأمور يمكن أن يمنع نقصان الغلال والغلاء والمجاعة إذا عرف كيف يحتاط للأمر ويتلافاه. فقد أدرك المقريزي أهمية الدولة (أي السياسة) بالنسبة للاقتصاد في بلاد جافة معرّضة بشكل مستمر لعوامل الطبيعة المتغيرة وغير المستقرة.

إن العلاقة بين السياسة والاقتصاد في بلادنا الجافة التي تتغير فيها عوامل الطبيعة وكمية المياه بين عام وآخر هي غير العلاقة في بلاد مثل أوروبا الغربية حيث تهطل فيها الأمطار سنوياً وعلى مدار العام بشكل دائم دون تغير كبير. فالاستقرار الزراعي هناك يؤدي إلى نتائج اقتصادية عامة أكثر استقراراً وثباتاً، والتغيرات الاقتصادية تنتج عن تحولات تقنية على مدى فترات طويلة من الزمن.

أما في بلادنا فإن انعدام الاستقرار الاقتصادي يجعل المجتمع معرضاً باستمرار لهزات عنيفة. هذه الهزات لا يمكن تلافيها إلّا بواسطة دولة مركزية قوية. ولذلك اعتبر وجود الدولة المركزية أساساً لكل ما عداها. وهذه إشكالية كبرى في تاريخنا، وهي إذ تفتح باباً جديداً للبحث فإن عليها تترتب نتائج خطيرة بالنسبة لحاضرنا، وبخاصةٍ أنّ الكثيرين يعتبرون الآن أن التكامل الاقتصادي العربي هو الذي يقود إلى الوحدة السياسية وليس العكس.

II

اهتمام العرب بالزراعة

ينقسم الباحثون في التاريخ العربي إلى فريقين. الفريق الأول يعتبر أن العرب لم يهتموا اهتماماً كافياً بالزراعة، أو أنهم أعطوها اعتباراً ثانوياً بعد التجارة التي جاءت في المرتبة الأولى من اهتمامهم والصناعة التي احتلت المرتبة الثانية. والفريق الثاني يعتبر أن العرب أعطوا الزراعة حيزاً أساسياً في

اهتمامهم وكان لهم في مجالها إنجازات ضخمة. وهذا النقاش هو على درجة كبيرة من الأهمية السياسية في زمننا الراهن حيث ترتكز الدعاية الصهيونية في إحدى دعاواها على مقولة أن اليهود هم الذين أحيوا الصحراء (!!) في فلسطين مما يعطيهم الحق في تملكها.

إن اهتمام العرب بالزراعة يبرز منذ بداية الإسلام حين رفض عمرابن الخطاب تقسيم أرض السواد وأبقى الأرض بيد أهلها خوفاً من انهيار الإنتاج الزراعي خاصة أن العرب كانوا قلة وكان عليهم الاهتمام بأمور الحرب والفتوحات دون أن تلهيهم الأرض عن هذه المهام.

لكنه ما أن توقفت الفتوحات حتى تزايد تدريجياً اهتمام العرب بتملك الأرض وإصلاح أنظمة الري وزيادة إنتاجية الأرض. فهم طوروا تقنيات الري مما أتاح نقل زراعة نباتات مدارية إلى ديار الإسلام وأحدثوا ثورة زراعية كما ذكرنا في الفقرة السابقة.

ومن المعروف أن العرب مصروا الأمصار أي سكنوا المدن منذ قدومهم إلى المناطق المغلوبة. وهذا الأمر ما كان ممكناً لولا ازدياد الإنتاجية الزراعية. فالمدن غير ممكنة الوجود إذا لم تكن هناك فوائض زراعية كافية في المناطق المحيطة بها لتغذية سكانها. وكلما كانت المدينة كبيرة كثيرة السكان كلما كانت الحاجة أكبر للفوائض الزراعية.

وقد كانت بعض المنتوجات الزراعية مثل القمح والمنسوجات والزيوت النباتية والسكر وغيرها سلعاً للتصدير وللتجارة طويلة المدى. وذلك معناه أن الإنتاج الزراعي لم يكن فقط من أجل الاستهلاك المباشر أو المحلي، وأن إنتاج الفوائض الزراعية كان أمراً اعتيادياً لكي تكون المنتجات الزراعية موضوعاً للتجارة طويلة المدى. وإنتاج الفوائض الزراعية يتطلب بدوره اهتماماً كافياً بزيادة الانتاجية.

إن ازدهار المجتمع العربي الإسلامي وتوسع الحياة المدينية توسعاً كبيراً ما كان ممكناً لولا حدوث تطور مرموق في الزراعة وتقنياتها.

III

دور الرقيق

يعتبر بعض الباحثين أن العبيد لعبوا دوراً هاماً في المجتمع العربي الإسلامي منذ بداية تكونه وذلك كأداة إنتاج في الزراعة وغيرها من المجالات الاقتصادية بالإضافة إلى دورهم في الجندية وفي الخدمة المنزلية. ويصل بعض هؤلاء إلى القول إن العبيد لعبوا الدور الأساسي في الإنتاج وفي حماية المجتمع.

ويقول فريق آخر إن العبيد لم يلعبوا في القرون الأولى للإسلام سوى دور هامشي اقتصر على الخدمة المنزلية، ثم ابتدأ استخدام العبيد في الجيش يزداد منذ القرن الثالث الهجري حتى بلغ الذروة في نظام المماليك وفي نظام الدفشيرما العثماني حيث صار العبيد ـ العسكر هم ركيزة الجيش النظامي، أما في الإنتاج فقد لعب العبيد دوراً ثانوياً ولم يكن لهم دوراً أساسي سوى في جنوبي العراق.

الخلاف بين الفريقين ليس بعيداً عن الصراعات السياسية الراهنة. فالذين يعطون دوراً أساسياً للعبيد في الإنتاج في المجتمع العربي الإسلامي يستنتجون أن هذا المجتمع ارتكز على عمل العبيد، فهم يرمون من وراء ذلك إلى الإيحاء بأن هناك رابطاً بين العرب والعبيد خاصة السود منهم كي يستخدموا ذلك في التحريض السياسي ضد العرب والإسلام في افريقية السوداء تحريضاً يصب في صالح اسرائيل.

وهناك مجموعات بين الفريق الأول تحاول إرضاء الرغبة بحشر المجتمعات البشرية في إطار النظرية القائلة ان المجتمعات البشرية تمر في مراحل متشابهة هي المشاعية البدائية ثم الرق ثم الاقطاع الفيودالي ثم الرأسمالية، وإن كان عبورها في هذه المراحل يتم في أزمنة مختلفة.

يلاحظ المرء أن كاتباً يهودياً (برنارد لويس) كان موضوعياً في معالجاته السابقة للتاريخ العربي، أصدر كتاباً حول العنصرية عند العرب ضد السود بعد الهزيمة العربية عام ١٩٦٧. ومما يلفت الانتباه بدرجة أكبر هو صدور موجة من الكتابات حول دور العبيد في الفتوحات العربية عن يهود يدرّسون في الجامعات الغربية (باترشيا كروني ودانيال بايبس). وهؤلاء يحاولون الإيحاء أن العبيد هم الذين لعبوا دوراً أساسياً في الفتوحات العربية الإسلامية.

لن أدخل هنا في نقاش مسألة حض الاسلام على إعتاق العبيد لإثبات النزعة الإنسانية في الإسلام. لكنني أريد الإشارة إلى أن الرق كان منتشراً في دار الإسلام، واستمر في بعض الدول الإسلامية حتى القرن العشرين. لكن انتشاره كان متفاوتاً بين منطقة وأخرى، وبين فترة زمنية وأخرى في نفس المنطقة. ونحن لا نعلم أن الرق استخدم استخداماً أساسياً وغالباً في الإنتاج سوى في الزراعة في جنوبي العراق في القرون الأولى للإسلام. والأرجح أن استخدام العبيد في جنوبي العراق كان ظاهرة معزولة في دار الإسلام على مر الأزمنة.

أما بالنسبة لاستخدام العبيد في الخدمة العسكرية، فمن الواجب أن لا نخلط بين الموالي والعبيد. فالموالي ليسوا رقيقاً بل هم مواطنون أحرار غير عرب تحولوا إلى الإسلام. وكانت الوسيلة الوحيدة المتاحة لدمجهم في

المجتمع العربي الإسلامي هي إلحاقهم بالقبائل العربية. فهم كانوا يعاملون على أساس أنهم مواطنون أحرار وليسوا عبيداً. وقد أتاح لهم المجتمع فرصاً كبيرة لتسلم أعلى الدرجات القيادية في الجندية وفي الوظائف المدنية منذ البداية. أما العبيد الذين كانوا يشترون للخدمة العسكرية، فهؤلاء كانوا مماليك يتم تدريبهم العسكري والفكري ليصار إلى إعتاقهم حالما يدخلون الخدمة العسكرية. هؤلاء لم يكونوا عبيداً بالمعنى الذي استخدم في أيام الرومان أو في أميركا الشمالية، بل كانوا في الحقيقة سادةً للمجتمع المطلوب منهم حمايته والدفاع عنه. فكلمة «مملوك» صارت تعني السيادة كما صارت كلمة «مولى» تعني السيادة بعد أن كانت تعني التبعية بمعنى الإلحاق بالقبيلة العربية في أيام الإسلام الباكرة. والمماليك بدل أن يكونوا مملوكين لدى الآخرين صاروا هم المالكين الرئيسيين للأرض منذ القرن الثاني عشر الميلادي.

إن النظام الاجتماعي الذي أقامه الإسلام هو نظام مفتوح سمح بالانتقال الأفقي الجغرافي للأفراد والسلع والأفكار، كما سمح بالانتقال العامودي للأفراد وارتقاء السلم الاجتماعي حسب إنجازاتهم. وما أن استقر الإسلام حتى صار العامل الأساسي الذي يقرر مصير الفرد هو انتماء الفرد الأيديولوجي (للإسلام) وإنجازاته العملية أو الفكرية وليس مولده أو أصله الطبقي. بالعكس، لم يكن ممكناً في ذلك النظام المفتوح نشوء طبقات مغلقة.

أما استخدام العبيد في أمور الخدمة المنزلية فهذا أمر ما كان ممكناً أن يؤدي إلى جعلهم عاملاً أساسياً في الإنتاج. فهؤلاء كانوا يستخدمون فقط في منازل الأغنياء، وهؤلاء عددهم قليل بين السكان.

إن معالجة إشكالية دور العبيد في المجتمع الإسلامي تتطلب التمييز بين مختلف وجوه النشاط البشري واستخدام العبيد في كل منها، وتتبع هذا

الأمر عبد مختلف العصور، كما تتطلب معرفة دقيقة بالنواحي الاصطلاحية لإيضاح معنى الألفاظ في مختلف المراحل التاريخية.

IV
ملكية الأرض

الأرض هي أداة الانتاج الرئيسية في المجتمعات القديمة، فيه تستغرق الكثرة الغالبة من الأيدي العاملة وهي المصدر الأول للرزق. ونظام ملكية الأرض هو الذي يحدد الكيفية التي يتم بها انتاج الفائض الزراعي والتي يتم بها توزيع هذا الفائض بين الدولة (ضرائب أو ريع) وبين الطبقات العليا التي يمكن أن تملك الأرض مباشرة أو تسيطر عليها بالنيابة عن الدولة عندما تكون هذه هي المالكة.

وفي مجتمع تكون فيه السياسة، أي سلطة الدولة، هي الضامن لانتظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية يكون طبيعياً أن تعود ملكية الأرض للدولة. وعندما رفض عمر بن الخطاب توزيع الأرض الزراعية في المناطق المغلوبة (السواد، الشام، مصر) على المقاتلة كان ذلك تعبيراً عن سلطة الدولة وسيادتها في وجه القوى الاجتماعية الأخرى وفي وجه الأفراد. لقد رأى عمر أن تكون الأرض فيئاً لعموم المسلمين وأن يوزع ريعها عليهم، لذا ترك الأرض بيد أصحابها الأصليين على أن تجبي الدولة ريعها (خراج الأرض والجزية) وتوزعه على المسلمين. وقد تم تنفيذ هذا الرأي رغم معارضة بعض الصحابة.

كان رأي عمر بمثابة جعل ملكية الأرض للدولة، نيابة عن عموم المسلمين، لكن ذلك لم يلغ الاتجاه القائل بالملكية الخاصة الفردية

للأرض. فقد تملك الكثيرون من المسلمين الأرض، ملكية خاصة فردية، منذ الأيام الأولى للإسلام عن طريق الاقطاع (وكان معناه في البداية هبة الأرض لأفراد على أن يكون لهم حق الرقبة عليها) وعن طريق إحياء الموات، وعن طريق الشراء من غير المسلمين، وعن طريق الإلجاء والإيغار، وغير ذلك من الطرق.

لكن اتجاه ملكية الدولة للأرض عاد ليؤكد نفسه ويحسم الصراع لصالحه مع بروز الدولة الاقطاعية العسكرية. وإذا كان الاقطاع العسكري قد بدأ مع الدولة البويهية إلّا أنه نما وسيطر على المجتمع العربي، والإسلامي عامة، مع ازدياد خطر الهجمات الخارجية على دار الإسلام وازدياد الحاجة، بالتالي، لقيام دول مركزية قوية وقادرة على مواجهة هذه التهديدات، من صليبية ومغولية وغيرها.

لقد جاءت هذه الهجمات الخارجية في الوقت كان المجتمع الإسلامي فيه يعاني انقسامات سياسية رغم استمرار وحدته الثقافية. وكانت الحاجة تقضي بنشوء دولة مركزية قوية ليس فقط لمواجهة التحديات الخارجية بل أيضاً لحسم الصراعات الداخلية الناشئة عن الاضطرابات السياسية والاضطرابات الاجتماعية الناجمة عن التفاوت الهائل في الثروات وفي مستويات المعيشة. ولما صار مستحيلاً إعادة وحدة دار الإسلام تحت لواء دولة واحدة، لأسباب عديدة ليس هنا، مجال ذكرها فقد تمت التسوية مع الواقع والقبول بتعدد الدول المركزية في دار الإسلام.

المهم أن الحاجة إلى قيام الدولة المركزية القوية أدت إلى سيطرة الدولة الكلية على المجتمع، وإلى سيطرتها على ملكية الأرض من خلال ذلك. تختلف هذه الدولة عن الدولة العربية الإسلامية، دولة الخلفاء الراشدين ثم الأمويين ثم العباسيين في القرن الأول من حكمهم، في أن

الدولة العربية الإسلامية كانت تعتمد على شعب حمل لواء الدعوة ونشرها وفتح مناطق واسعة في سبيل الدعوة. لكنه ما أن انفصلت هذه الدولة عن شعبها، نتيجة الصراعات الدينية والاجتماعية والسياسية، حتى استبدلت بجنودها العرب آخرين هم من العبيد المستوردين، وصارت تعتمد عليهم لحكم مواطنيها من عرب وغير عرب. وعندما استطاعت دولة هؤلاء دحر الصليبيين ورد المغول اكتسبت ما يبرر وجودها تبريراً خارجياً.

في ظل دولة الاقطاع العسكري ما كان ممكناً للملكية الفردية أن تشمل جزءاً هامشياً من ثروة المجتمع. فقد سيطرت الدولة على الأرض واقطعتها للعسكر كي يستفيدوا من ريعها وكي يستخدموا هذا الريع في سبيل تجهيز أنفسهم للقتال عندما تدعو الحاجة، وتركت ملكية الأشياء الأخرى لأفراد المجتمع. لذلك اقتصرت الملكية الفردية على الأموال المنقولة وعلى التجارة والأملاك المبنية في المدن وبعض الأراضي الزراعية حول المدن.

لكن حتى هذه الملكية الفردية بقيت ناقصة إذا استخدمنا المفهوم البورجوازي الحديث للملكية الفردية. فحسب هذا المفهوم تكون الثروة ملكاً لصاحبها ملكية تامة يحق له التصرف فيها وبيعها وتوريثها كما يشاء ولا يحق لأي شخص آخر ولا للدولة انتزاعها منه.

إن العوامل التاريخية التي أدت إلى نشوء حق الملكية الفردية حقاً كاملاً في أوروبا نتجت عن كون الدولة المركزية جاءت نتيجة لتطورات اقتصادية طويلة بعد أن كانت ضعيفة في مركزيتها وفي سيطرتها على المجتمع في النظام الفيودالي. فقد كانت الدولة أضعف من أن تستطيع انتزاع ملكية الأرض وغيرها لصالحها. أما في بلادنا حيث الدولة هي التي ترعى المجتمع وتحافظ على استمراره وبقائه فهي أكثر قدرة على انتزاع الملكية لصالحها كلياً أو جزئياً.

لذلك فإن الملكية الفردية في المجتمع الإسلامي، حتى في الأموال المنقولة والأملاك المبنية تخضع لعسف الحكام وتعدياتهم، أي لسيطرة الدولة جزئياً. فالمصادرات لأموال وأملاك التجار والوزراء وكبار موظفي الدولة وغيرهم كانت أمراً شائعاً مألوفاً. يضاف إلى ذلك أنه عندما كان كبار القادة العسكريين وغيرهم يقفون الأملاك لصالح ذريتهم كان الحكام والولاة ينتزعونها من هؤلاء بوسائل شرعية، وغير شرعية أحياناً. كل ذلك يشير إلى أن الملكية الفردية لم تكن حقاً كاملاً لا يمكن انتزاعه.

يعتبر بعض الباحثين أن عدم اكتمال نمو الملكية الفردية في المجتمع الإسلامي يعود إلى استمرارية عادات القبيلة العربية فيه. هؤلاء يتجاهلون أن الأمر يعود إلى عوامل تاريخية وأن الإسلام جاء تجاوزاً للقبيلة ورداً عليها ورفضاً لعاداتها وتقاليدها. إن تتبع السيرورة التاريخية للمجتمع تدفعنا للاستنتاج بأن دولة الاقطاع العسكري لم تلغ الملكية الفردية إلغاءً كاملاً.

فعندما ضعفت الدولة العثمانية، وهي كانت دولة اقطاع عسكري، واضطرت لتطبيق قانون الطابو تحت وطأة ضغط الدول الأوروبية انتقلت ملكية الأرض إلى أيدي الزعماء المحليين من تجار كبار وقادة عسكريين وموظفين كبار. وقد بدأ هذا الاتجاه في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لكنه بعد قرن من الزمن، عندما حققت المناطق التي كانت خاضعة للدولة العثمانية استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية خضعت مرة أخرى لسيطرة دول انقلابية عسكرية. هذه الدول سيطرت على المجتمع العربي الإسلامي وشددت قبضتها عليه وانتزعت الأرض من الملاكين الكبار في إطار برامج الإصلاح الزراعي. سمحت الدول العسكرية مرة أخرى بانتصار الاتجاه الداعي لملكية الدولة وأضعفت اتجاه الملكية الفردية، وأطلقت على ذلك التسميات الاشتراكية

إن إشكالية ملكية الأرض هي إشكالية تاريخية، وهي جزء من إشكالية أعم واشمل تتعلق بالملكية بشكل عام. ولا يصح إدراجها تحت مفاهيم مطلقة بل يجب فهمها في إطار السيرورة التاريخية للمجتمع.

V

إشكالية التراكم

لا شك أن المجتمع الإسلامي خاصة في القرون الخمسة الأولى حقق تقدماً كبيراً على صعيد الانتاج الزراعي والصناعي والتجاري، حتى أن عدداً كبيراً من وسائل التعامل التجاري والمصرفي (الشيك، الحوالة، المحاسبة، إلخ. . .) المستخدمة في النظام الرأسمالي الحديث قد عُرفت في المجتمع الإسلامي.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا لم يحقق هذا التراكم قفزة نحو نظام رأسمالي كالذي نعرفه في الغرب الآن؟ للجواب على هذا السؤال يطرح بعض الباحثين إشكالية استحالة التراكم في المجتمع العربي خاصة في مشرقه، ويطرح آخرون إشكالية العلاقة مع الغرب حيث لم يكن هناك تخلف قبل هيمنة الغرب الإمبريالية.

تقول إشكالية استحالة التراكم أن المجتمع العربي، بحكم وقوعه في مناطق جافة واعتماده على سلطة الدولة، أي على السلطة السياسية، لضمان وتأكيد حسن السيرورة الاقتصادية، هو مجتمع يعتمد اقتصاده على ركائز غير ثابتة. بتعبير آخر، إن اعتماد الاقتصاد على السياسة يؤدي حتماً إلى عدم استقرار الاقتصاد بحكم عدم استقرار الحياة السياسية. فالدولة في المجتمع العربي الإسلامي قد حرمت منذ البداية من نظام لوراثة الحكم أو لانتقاله بوسائل أخرى غير وراثية من حاكم إلى آخر دون صراعات دامية. إن المساواتية

الإسلامية تجعل أولاد الحاكم وحتى اخوتـه وأقرباءه، متسـاويـن في أحقية كل منهم بتوارث الحكم عندما يموت الحاكم أو يقتل. وأكثر من ذلك، هذه المساواتية تتيح لأي فرد في المجتمع أن يصل إلى سدة الحكم. وكان هذا أحد العوامل التي أتاحت للعبـيد (المماليك) الوصول إلى الحكم. فالأقوى، خاصة من بـين أبناء الحاكم الذي يموت، أو بـين أقربائه وحاشيته هو الذي يستطيع الاستيلاء على الحكم. لكن الاستيلاء على الحكم لا يتم إلّا عبر صراعات دامية وحروب أهلية في غالب الأحيان. وقد أدركت الشريعة هذا الأمر فأوجبت الطاعة للحاكم بغض النظر عن الكيفية التي وصل بها إلى الرئاسة وبغض النظر عما إذا كان ظالماً أو عادلاً (مع التفضيل طبعاً لأن يكون عادلاً).

إن عدم استقرار السلطة السياسية قد أدى إلى عدم استقرار مماثل في الحياة الاقتصادية. وأدى ذلك بدوره إلى استحالة التراكم، أو بالأحرى، ما يتم تراكمه في السنين السمان يجري استهـلاكه في السنين العجـاف. فعدم الاستقرار الاقتصادي يعني تعاقب مراحل التزايد والنقصان.

أما إشكالية العلاقة مع الغرب فهي مسألة بالغة التعقيد. فبعض الباحثين يعتبرون الحروب الصليبـية بداية صعود الغرب وتراجع المجتمع الإسلامي، ويعتبرون أن الغرب حقق بعد هذه الحروب مستويات من التقدم التدريجي لم يعد ممكناً تجاوزها في دار الإسلام.

ويعتبر آخرون أن هجمات المغول قـد أحدثت دمـاراً وخرابـاً شل المجتمع الإسلامي وأضعف إمكانيات التقدم فيه. ويشكك آخرون بمدى الخراب والدمار الحاصلين نتيجة تلك الغزوات ويعتبرون أن دار الإسلام كانت قد أفلست قبل ذلك وأصبحت عاجزةً عن التقدم لأسباب داخلية تعبر عنها سيطرة الأيديولوجيا الإسلامية السنية بشكل متصلب.

لكن المجتمع العربي الإسلامي لم يتوقف عن النمو بعد هجمات المغول بل بقي التبادل التجاري مزدهراً بينه وبين الشرق الأقصى من ناحية، وبينه وبين أوروبا من ناحية أخرى. وبقيت دار الإسلام تصدّر كثيراً من المواد الزراعية والصناعية. أما من الناحية الثقافية فقد تمت بعض أهم منجزات دار الإسلام العلمية والتكنولوجية والنظرية بعد هجمات المغول.

ويعزو آخرون تراجع المجتمع العربي إلى أن أوروبا اكتشفت طريق الهند حول أفريقية في آخر القرن الخامس عشر مما جعلها قادرة على الاستغناء عن البحر المتوسط والمرور عبر المشرق العربي ومصر. لكن الدراسات التاريخية حول تجارة البحر المتوسط في القرن السادس عشر تشير إلى أن هذا التراجع لم يحصل في ذلك القرن.

أصحاب نظرية التراجع يشيرون إلى المجتمع العربي الإسلامي وكأنه مجتمع راكد يجهل العالم الخارجي إلى أن استفاق نتيجة الصدمة التي أحدثتها الغزوة النابوليونية في أول القرن التاسع عشر والهيمنة الامبريالية الغربية التي حدثت بعد ذلك. لكن هناك دراسات غربية صدرت مؤخراً تناقض هذه المقولة وتنكر أن المجتمع العربي الإسلامي كان راكداً قبل الغزوة النابليونية.

قبل الهيمنة الغربية لم يكن هناك فرق كبير في مستويات التقدم بين الغرب والمجتمع الإسلامي. لكن الهيمنة الامبريالية أوقفت تقدم المجتمع العربي، بل دفعته إلى الوراء. ونتج عن ذلك هوة صار من الصعب تجاوزها دون حدوث تبدلات جذرية في بنية المجتمع العربي والغربي معاً. هذه المقولة تنطرح في إطار الأبحاث الدائرة حول الاقتصاد السياسي للتنمية والتخلف. لكنها مقولة تضع نقطة البداية لنفسها في الهيمنة الأمبريالية. وفي

الغزوة النابليونية بالتحديد. ومن الواجب تتبع السيرورة التاريخية للمراحل السابقة لذلك قبل الوصول إلى إجابات يقنية، هذا مع العلم أن الدراسات الشمولية حول تاريخ العرب الاقتصادي ما زالت في بداية تطورها

* * *

يحتوي هذا العدد على مجموعةٍ من الدراسات العربية والمترجمة؛ وقد نُشر الأجنبي منها من قبل. وتدور كلّها في محور الخراج والإقطاع والمزارعة، وأشكال الملكية المختلفة في المجال الحضاري العربي الإسلامي الوسيط. وهناك تمايزاتٌ في الآراء المطروحة للنقاش في مسائل الخراج والإقطاع على حدٍّ سواء؛ وبخاصةٍ فيما يتصل بالأصل التاريخي للنظامين. بيد أنّ هذه المجموعة من الدراسات ـ فيما نعلم ـ هي الأكثر غنىً ودقةً بين كلّ ما صدر حتى الآن في مجال التاريخ الاقتصادي للدولة الإسلامية. فنرجو أن تكون بدايةً مفيدةً تتلوها ملفاتٌ أُخرى تتناول القضايا الكبرى في تاريخ أمتنا وحاضرها.

التحرير

وجه من وجوه العلاقة بين سلطة الخلافة المركزية والأقاليم:
نظرة في روايات "الصلح والعنوة" بمصر والعراق

البرخت نوت

هناك(*) مرويات كثيرة جداً في مصادر تاريخ الإسلام الأولى تتعلق بمسألتي الفقه والإدارة في الأراضي المفتوحة. وهذه المرويات يمكن تقسيمها بشكل عامّ إلى مجموعتين:

١ ــ الروايات التي تتحدث بشكل موضوعي أو مدّعى الموضوعية في صورة أخبار وأحداث ومواقف. وأحسب أنّ أبرز أشكال هذا النوع من الروايات ما تورده عن الاتفاقيات أو عقود الصلح مع سكّان الأراضي المفتوحة.

٢ ــ الروايات التي تورد آراء ونظريات ودعاوى.

ومن المجموعة الثانية تبرز مرويات مترابطة بشكل ظاهر. إنها تلك التي تنشغل بصيغ مختلفة ومتعددة بمسألة مشهورة هي طريقة فتح هذا الإقليم أو ذاك، وهل كان الفتح عن طريق عقد (= صلحاً) أو بالقوة

(*) نشر في: Die Welt des Islam, XIVa, 1-4, 1983, pp. 150-162، وترجم النصّ إلى العربية، وراجعه على المصادر رضوان السيد.

(= عنوة). إنّ مرويات الصلـح والعنوة لم تدرس بعد بشكل تفصيلي(١). ولأن دراستها مفيدة في فهم التاريـخ المبكر للإدارة الإسلامية، فإننا سنحاول هنا أن نقرأها قراءة تحليلية نقدية، محاولين وضعها في السياق التاريخي. والحقّ أنّ مفهوم «الصلـح» في مجموعة مرويات: الصلـح / العنوة، واضـح تماماً ما المعني به وما هي مضامينه. ولا كذلـك مفهوم «العنـوة» الذي تعـرض صعوبات دون فهمه. لذلك سنبدأ بإيضاح مفهوم العنوة هذا. فعندما تذكر المصادر «العنوة» يكون علينا أن نفرّق بين حالتين أو سياقين. **الحالة الأولى** هي تلك المعنية بطريقة الاستيلاء على الأرض أو المدينة. **والحالة الثانية** هي تلك المعنية بالوضـع التنظيمي الذي تترتب عليه بنتائـج قانونية أو فقهية. أما الحالة الأولى فإنّ التعبير بالعنوة يعني دخول المدينة أو الحصن بالقوة. ويترتب عليه أنه من حقّ الفاتـح في هذه الحالة أن يدمّر ويسلب كما يشاء، وأن يستبعد سكّان البقعة المفتوحة عنوة(٢) لكنه حتى في **حالة العنوة** من الممكن

---

(١) هناك ضرورة لتأمل مختلف السياقات التاريخية، واستخراج المجموعات المتشابهة شكلاً أو مضموناً من أجل قراءتها بشكل شامل. قارن عن ذلك دراساتي:

A. Noth: Isfahan-Nihawand, in: ZDMG 118 (1968) S. 274 ff; Quellen Kritische Studien, in: Bonner Orientalische Studien 25 (1973) S. 10 ff.

وقد جرى استخدام المرويات المتعلقة بالصلـح والعنوة في بعض الأعمال العلمية عن التاريخ الإداري الإسلامي الأول، من مثل:

— Berchem, La propriété territoriale et l'impot foncier sous les premiers Califes (1886).
— Becker, Beitrage zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam, Heft II (Strassburg 1903), S. 81 ff.
— Poliak, Classification of Lands in Islamic Law and its technical terms, in: AJSLL 57 (1940), S. 60 ff.
— Lokkegaard, Islamic Taxation in the classic Period (Kopenhagen 1950).
— Dennett, Conversion and Poll Tax in Early Islam (Cambridge 1950).
— Fattal, Le statut legal des Non-Musulmans an pays d'Islam (Beirut 1958).

(٢) قارن برواية لسيف بن عمر في الطبري ١/٢٥٦٥ س ١٣ وما بعدها، ٢٦٩٦ س ٦ وما بعده. وانظر فتوح البلدان للبلاذري (نشرة دي غويه / لايدن ١٨٦٦)، ص ٢٤٦ س ٢٠ وما بعده. وهناك رواية عن عطاء الخراساني في فتوح البلاذري، ص ٣٨١ س ٢٢ وما بعده.

أن يعقد الفاتح صلحاً مع أهل الأرض المفتوحة[٣]. ففي المصادر مرويات كثيرة تشير إلى أنّ بقاعاً كثيرة لم تستسلم بل أخضعت بالقوة فلم يكن ذلك مانعاً من إجراء صلح معها[٤]. وهكذا فإنه في حالات كهذه لا يكون «الصلح» مناقضاً أو مضاداً للعنوة. إنّ هذا المعنى للعنوة (الذي نرى أنه المعنى الأصلي) الذي لا يتضمن فقهيات أو نتائج قانونية / إدارية هو المعني غالباً عندما يقال في المصادر إنّ هذا المكان أو ذاك فتح عنوة[٥].

لكن لا شكّ أنّ المقصود بالعنوة يختلف تماماً عندما يستخدم لوصف فتح بقاع واسعة أو إقليم ضخم، ونقصد هنا بشكل خاص مصر[٦] والسواد (العراق)[٧]. ويمكن أيضاً أن نضيف الشام[٨]، والجزيرة[٩] والأردن[١٠]،

---

(٣) قارن عن ذلك رواية الحجاج بن أبي منيع في فتوح البلاذري ص ١٧٦ س ٢٠ وما بعده، ورواية الواقدي في ص ٣٢٦ س ١٠ وما بعده، ورواية الوليد بن هشام وعبد الله بن المغيرة عند خليفة بن خياط في التاريخ (نشرة أكرم ضياء العمري / النجف ١٩٦٧) ص ١١٤ س ١٢ وما بعده.

(٤) انظر على سبيل المثال: الواقدي عند البلاذري ص ١٧٦ س ١٤ وما بعده، وص ٢٠٣ س ٩ وما بعده، وص ٢١٢ س ٧ وما بعده، وص ٣١٨ وما بعدها، والكلبي ص ٣٣٣ س ١٨، وص ٣٧٦ س ١٨. وانظر رواية ابن الكلبي عند خليفة ص ٩٥ س ٢ وما بعده.

(٥) انظر على سبيل المثال رواية حارثة بن مضرّب في الطبري ١/٢٣٨٧ س ٥ وما بعده، والمدائني في الطبري ١/٢٨٨٧. ورواية مجهول عند البلاذري ص ٣١٢ س ٤ ومابعدها ص ٣٨٢ س ١٢ ما بعده. ومجهول ص ٣٨٧ س ١١. ومجهول ص ٣٩١ س ٩ وما بعده.

(٦) ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها (نشرة توري / نيوهافن ١٩٢٢) ص ٨٤ـ ٩٠ حيث ترد عدة روايات عن ذلك.

(٧) تاريخ الطبري ١/٢٣٧٢ ـ ٢٣٧٥ (عدة روايات).

(٨) البلاذري: فتوح ص ١٥١ س ٢٠ وما بعده.

(٩) سيف بن عمر بإسناد جمعي عند الطبري ١/٢٥٠٧ س ٢.

(١٠) الهيثم بن عدي عند البلاذري ص ١١٥ س ١٦ وما بعده. وقارن بتاريخ اليعقوبي (بيروت ١٩٦٠) ٢/١٤٠ س ٢٢.

وقوهستان[١١]، والمغرب[١٢]. إن معنى العنوة في الحالات التي ذكرناها هنا أنّ هذه النواحي «فتحت دونما عهد ولا عقد». وليس من الضروريّ في مثل هذه الحالة أن يكون فتحها قد تمّ بالقوة. فهناك مدن وبقاع جرى الاستيلاء عليها دونما قتال لكن أيضاً دونما عهد أو عقد ويمكن هنا أن نذكر مثالاً على ذلك. ففي مرويات فتح الجزيرة يقال إنّ المدن والقرى فتحت صلحاً، أمّا أرضها فقد أخذت عنوة[١٣]. لكننا نعرف من المصادر أنّ أرض الجزيرة الزراعية لم يجر عليها قتال، بل انتقلت إلى أيدي العرب المسلمين تلقائياً. وما جرى في الجزيرة جرى في عدة نواح وأقاليم أخرى[١٤]. ففي النقاش حول وضع السواد يقال باتفاق إنه فتح عنوة (ما عدا استثناءات قليلة)، ومع ذلك فإننا نقرأ في المصادر الصيغة التالية[١٥]: «وليس لأهل السواد عهد، وإنما نزلوا على الحكم». وليس في المصادر ما يشير إلى قتال بين العرب وفلّاحي السواد. أمّا في روايات الصلح / العنوة المتصلة بفتح مصر فإننا نقابل العبارة المألوفة: «فتحت بغير عهد ولا عقد»[١٦]. إنّ هذا المعنى للعنوة الوارد في المصادر التاريخية توثقه المعاجم وكتب اللغة. فعن ابن السكيت[١٧] (ـ ٨٥٨م) أنّ الشاعر كثيراً ما عنى بالعنوة في بيت له: «الخضوع والطوع».

---

(١١) مجهول عند البلاذري ص ٤٠٣ س ١٦.

(١٢) الواقدي عند البلاذري ص ٢٢٢ س ٦ وما بعده.

(١٣) الواقدي عند البلاذري ص ١٧٥ وما بعده، وحاتم بن مسلم عند خليفة بن خياط ص ١١٠ س ٣ وما بعده، س ١٠، ٢١.

(١٤) عبد الله بن المغيرة عند خليفة ص ٩٤ س ١٤ وما بعده (منطقة دمشق). وفي طبقات ابن سعد (نشرة ساخاو) ٣٢/٥ س ٢٣ وما بعده (مرو والمناطق الملحقة بها).

(١٥) يحيى بن آدم في فتوح البلاذري ص ٢٦٦ س ٢٠ وما بعده.

(١٦) على سبيل المثال ابن لهيعة في البلاذري ص ٢١٧ س ١٦، وعبد الرحمن بن زياد عند ابن عبد الحكم: فتوح مصر ص ٨٨ س ١٦ وما بعده، ويزيد بن أبي حبيب عند البلاذري ص ٢١٦ س ٣.

(١٧) قارن EI² III, s.v.

وبهذا المعنى يستخدم أهل الحجاز المفرد[١٨]. وفي لسان العرب أنّ معنى «أخذه عنوة» يمكن أن يعني التسليم والطاعة للفاتح، أي أنّ العنوة يمكن أن تعني الاستسلام دونما قتال[١٩]. وهكذا فإنّ الفرق بين الصلح والعنوة يمكن أن يوضّح على النحو التالي: صلح (يعني بعقد أو عهد)، وعنوة (يعني بدون عقد ولا عهد).

ولكي يمكن الحكم بطريقة صحيحة على قيمة مرويات الصلح / العنوة نقرر هنا أنّ هذه المرويات على ما يبدو، ثانوية. ويعني هذا أنّ المرويات لا تعكس مسائل ونقاشات شغلت الفاتحين أنفسهم. فهناك اختلافات كثيرة حول ما إذا كان هذا الإقليم أو هذه المدينة قد فتحا صلحاً أو عنوة[٢٠]. ثم إنّ مرويات الصلح / العنوة لا تقدم نفسها ـ خصوصاً تلك المتعلقة بالسواد ـ باعتبارها أقوالاً للفاتحين، بل باعتبارها فتاوى أو استنتاجات (إجابات على أسئلة أو اجتهادات فقهية) من جانب فقهاء متأخرين[٢١]. كما أنّ هذه المرويات تبدو أحياناً ـ وبخاصة فيما يتعلق بمصر ـ باعتبارها نقاشات نقدية لتقارير المؤرخين عن الفتوح، تلك التقارير التي تذكر أنّ لأهل مصر عهداً أو عقداً[٢٢].

إنها ثانوية إذن أو متأخّرة، لكن ما هو السياق التاريخي الذي تقع فيه أو ترد فيه؟ إنّ هذا السياق يبدو عندما نعلم مضامين أو متعلّقات تعبير: «بلا عقد

---

(١٨) ذكره ياقوت في معجم البلدان (نشرة فيستنفلد / لايبزغ ١٨٦٦ وما بعدها) ٥٣٨/٤ س ٥ وما بعده (مشرف).

(١٩) لسان العرب (نشرة جديدة ببيروت) ١٠١/١٥.

(٢٠) انظر على سبيل المثال تاريخ خليفة ص ١٠٦ س ١٠ و١٧.

(٢١) قارن بالطبري ٢٣٦٧/١ وما بعدها، و٢٤٦٧ وما بعدها.

(٢٢) فتوح مصر لابن عبد الحكم ص ٨٤ وما بعدها وبخاصة ص ٨٨ وما بعدها.

ولا عهد». ففي الروايات عن فتح السواد والجزيرة[٢٣] نعلم أنّ الأرض الزراعية هي التي أخذت بلا عقد. ذلك أنّ العقود والعهود كانت مع المدن والقرى والحصون. وهكذا فإنّ مشكلة الصلح / العنوة ظهرت في المرحلة الثانية من مراحل توحيد وتنظيم الأراضي والأقاليم المفتوحة تحت سيطرة الإدارة المركزية للدولة. فقد اقتبس المسلمون تدريجياً النظم الإدارية التي كانت سائدة قبل فتوحهم، وخلال ذلك تصاعدت النقاشات حول «الوضع القانوني» للأرض الزراعية. إنّ هذا الاستنتاج تؤيده رواية يوردها خليفة بن خيّاط في تاريخه وتقول إن زياد ابن أبيه والي العراق (٦٦٥ ـ ٦٧٣م) أيام معاوية بن أبي سفيان جهد للتفرقة بين أراضي الصلح، وأراضي العنوة[٢٤].

فإذا اتّضحت الشروط التاريخية لظهور مرويات الصلح / العنوة بشكل عام، فإنّ ما يمكننا بحثه، الجانب الذي تهتم هذه المرويات بمعالجته بشكل خاصّ، ثم إذا كان ممكناً من مضامين المرويات معرفة دوافعها، وأغراضها، وأوقات ظهورها وانتشارها. تدور أكثر مرويات الصلح / العنوة كما سبق أن ذكرنا ـ حول مصر والسواد (العراق). ويبدو أنّ ذلك يعود إلى أنّ هاتين الناحيتين هما أهمّ منطقتين زراعيتين بين الأراضي المفتوحة، مع ارتفاع إنتاجيّ لم يكن يضاهيهما فيه أيّ إقليم آخر في دار الإسلام. لكن علينا أن نعالج المرويات الخاصة بمصر منفصلة عن تلك الخاصّة بالسواد، ذلك أنّ الوضع يختلف، كما سيظهر لنا. فلنبدأ بالروايات الخاصة بمصر. إنّ هدف مرويات «فتح مصر» التأكيد على أنها فتحت عنوة، والردّ على المرويات القليلة التي تزعم أنها فتحت صلحاً. إنّ هذا الهدف يبدو مفهوماً عندما نتأمل الروايات الرئيسية والأصيلة المتعلقة بفتح مصر. إنّ العقود التي أبرمها

---

(٢٣) قارن بما سبق من نصوص وملاحظات.

(٢٤) السند: الوليد بن هشام عن مسلمة بن محارب عن قحذم عند خليفة بن خياط ص ١٠٧ س ١ وما بعده.

الفاتحون العرب الأوائل مع المصريين تتحدث عن دينارين على الرؤوس، وحقّ الضيافة للمجاهدين[٢٥]. ولا شكّ أنّ الشروط في مثل هذه الاتفاقيات كانت نتاج الموقف الخاصّ أثناء الفتح. ثم إنها لم تكن تتناسب بأي شكل مع نسبة إنتاج تلك الأرض البالغة الخصوبة والغنى بمصر. لذلك كان لا بد من تعديل هذه الاتفاقيات، فجرى اللجوء إلى دعوى العنوة لارتباط ذلك بنتائج قانونية وإدارية تحقق الغرض المقصود، إذ أنّ معنى العنوة ما يلي:

ـ إنّ حقّ الملكية في أرض العنوة هو لجماعة المسلمين (أي أنه يعتبر فيئاً)، وإنتاج تلك الأرض يذهب لمصالح المسلمين[٢٦].

ـ إنّ الضرائب الموظّفة على أرض العنوة تعود للسلطة المركزية الإسلامية، وهي تستطيع تحديدها كما تشاء[٢٧].

ـ إنّ سكّان الأرض المفتوحة عنوة يقعون في مصافّ الرقيق[٢٨].

وهكذا فإنّ ادّعاء فتح مصر عنوة عنى عملياً حقّ التصرف بتلك الأرض دونما قيد أو شرط من جانب السلطة الإسلامية. إننا في موقف (من حيث المعلومات التاريخية) نستطيع انطلاقاً منه أن نحدّد تاريخ ظهور «مرويات العنوة» عن مصر. فهناك مجموعة من روايات العنوة التي تنسب للخليفة عمر بن

---

(٢٥) قارن بالشواهد على ذلك عند Dennet; op.cit., 70 ff.

(٢٦) مجاهد بن جبر عند البلاذري ص ٢٦٦ س ٦ وما بعده، ومالك بن أنس عند ابن عبد الحكم: فتوح مصر ص ٥٥ س ٩ وما بعده. وانظر رأي ربيعة بن أبي عبد الرحمن عند ابن عبد الحكم ص ٨٩ س ٩ وما بعده.

(٢٧) ابن إسحاق عن القاسم بن قزمان عند الطبري ٢٥٨٤/١ س ١ وما بعده، والواقدي عند البلاذري في فتوح البلدان ص ٢١٧ س ٢١ وما بعده. وبشكل غير مباشر: موسى بن أيوب وآخرين عند ابن عبد الحكم: فتوح مصر ص ٨٣ س ١ وما بعده.

(٢٨) ابن لهيعة عند البلاذري ص ٢١٧ س ١٥، وابن عبد الحكم ص ٨٩ س ١٧، وص ٩٠، وعبيد الله بن أبي جعفر عنده ص ٩٠ س ٧، ويزيد بن أبي حبيب عنده ص ٩٠ س ١١، ويحيى بن أيوب عنده ص ٩٠ س ١٣.

عبد العزيز (٧١٧ــ ٧٢٠م). وعن طريقها نستطيع تحديد الزمن الذي «لا يمكن أن تكون قد ظهرت قبله». أمّا تلك الروايات التي ترد على لسان مشاركين في فتح مصر أو على لسان الخليفة عمر بن الخطاب فلا بدّ أنها روايات متأخرة نسبت إليهم لإكسابها أصالة ومصداقية. ولا نحتاج لتأخير زمن هذه المرويات كثيراً عن عهد عمر بن عبد العزيز. ففي رواية لابن إسحاق عن شيخ مصريّ له أنّ الخلفاء الأمويين كانوا يشجعون «روايات العنوة» عن مصر لكي يستطيعوا رفع الضريبة كما يريدون[٢٩]. ثم إنّ بعض روايات العنوة المنسوبة لعمر ترد بطريق أناس معاصرين له تقريباً من مثل عبيد الله بن أبي جعفر[٣٠] (توفي ٧٥٢م أو ٧٥٤م) ويزيد بن أبي حبيب المصري (المتوفى عام ٧٤٥م أو ٧٤٦م)[٣١]. وهكذا بالوسع القول إنّ هذه المرويات ظهرت بين العامين ٧١٧ و ٧٤٠م.

أمّا السبب المحدّد للظهور والانتشار من الناحية التاريخية، فليس بوسعنا هنا أن نقدّم أكثر من فرضيات تقريبية. فربما كان حقاً أنّ هذه المرويات ظهرت أيام عمر بن عبد العزيز لتسويغ إقدامه على إلزام الأحياء بضرائب الأموات، أي إنفاذ مبدأ «المسؤولية المالية الجماعية» حتى لا ينخفض مقدار ما تتقاضاه الدولة من خراج مصر[٣٢]. وربما كانت لهذه المرويات صلة بالإصلاح المالي الذي نفّذه إبّان ذلك الوقت عبيد الله بن الحبحاب، والذي أثار ــ بحق أو بغير حق[٣٣] ــ سخط السكان المحليين

(٢٩) عند الطبري ١/٢٥٨٤.
(٣٠) عند ابن عبد الحكم ص ٩٠ س ٦. وانظر في ترجمته طبقات خليفة بن خيّاط ص ٢٥٩، وطبقات ابن سعد ٢٠٢/٢/٧ س ١٣.
(٣١) في ابن عبد الحكم ص ٩٠ س ١١. وانظر في ترجمته: توري Torry في مقدمته على ابن عبد الحكم ص ٦.
(٣٢) ابن لهيعة عند عبد الحكم ص ٨٩ وقارن: Becker: Beitraege II 107
(٣٣) انظر عن ذلك: Becker; op.cit., 107 ff

وأدّى إلى أول ثورة قبطية كبرى بمصر عام ٧٢٥/٧٢٦م[٣٤]. وأياً يكن السبب فإنّ الواضح من رواية ابن إسحاق عن اهتمام الأمويين بأحاديث العنوة[٣٥]، ومن تكرر ذكر إجراءات عمر بن عبد العزيز، بل ومن الصيغة العامة لهذه المرويات وسياقاتها، أنّ تلك المرويات كان باعثها وهدفها تبرير الإجراءات المالية الأموية من الناحية النظرية.

أمّا طبيعة المرويات العراقية عن الصلح / العنوة، فإنها تختلف اختلافاً كبيراً عن المصرية منها. بل إنه يمكن القول إنها مضادة لها تماماً من حيث الهدف. ففي حين كان الأمر في حالة مصر محاولة إنكار وجود اتفاقيات وعقود الصلح من أيام الفاتحين الأوائل، كان الأمر في حالة السواد إنكار الفتح العربي المعروف «بغير عقد ولا عهد»، والزعم بأنّ السواد كلّه قد فتح صلحاً وبعقد وعهد. هذا مع العلم أنه توجد في الحقيقة استثناءات قليلة في أوائل الفتوح مثل عقد الصلح مع أهل الحيرة، وبعض النواحي المجاورة.

تقول أكثر الروايات عن فتح السواد إنّ العراق (= السواد) فتح في الأصل «عنوة»، لكنّ الفاتحين رضوا بعد ذلك أن يأخذوا من سكّان الأرض المفتوحة جزية أو جزاء مقابل حمايتهم. وقد تمّ ذلك بموافقة العراقيين[٣٦]. إنّ هذا الاتفاق الذي تمّ بغير عقد ولا عهد يحاول الرواة بعد ذلك أن يجعلوه بمنزلة عقد الصلح الحقيقي. ولهذا فإنهم عندما يتحدثون عن دعوة أهل السواد للإسلام أو الجزية، يستعملون مفرد الصلح[٣٧] معهم. ويصبح

---

(٣٤) المرجع السابق ٢/١١٦.

(٣٥) انظر ما سبق في مطلع المقال.

(٣٦) الشعبي عند الطبري ١/٢٣٧٢ س ٧، وماهان ص ٢٣٧٢، والحسن البصري ص ٢٣٧٢ س ٢، والشعبي مرة ثانية ص ٢٣٧٣ س ٥، وسعيد بن جبير ص ٢٣٧٥، وماهان ص ٢٤٦٨ س ١٢، والشعبي ص ٢٤٧١ س ١٤.

(٣٧) سيف بن عمر بإسنادٍ جمعجميٍّ في الطبري ١/٢٣٧١ س ٨، والشعبي ص ٢٣٧٢ س ١٠، وماهان ص ٢٣٧٢ س ١٦.

الهدف أوضح عندما نتتبع دليل الرواة على ذلك الذي يظهر بمظهر اعتذاري تسويغي، فهم يقولون إن الفاتحين عندما دعوا أهل السواد إلى «الذمة والجزية» إنما كانوا يقتدون في ذلك بما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل دومة الجندل على سبيل المثال، وهو حصن كان خالد بن الوليد قد أخذه عنوة، بل وكان أميره أو صاحبه قد وقع في الأسر، لكن رغم ذلك فإن أهل الحصن دعوا للذمة والجزية. ثم يضيف الرواة سابقتين تاريخيتين أخريين ليقولوا بعدهما مباشرة(٣٨): «... من عمل بغير ما عمل به أئمة العدل والمسلمون فقد كذب وطعن عليهم». ويبدو من هذه الروايات وهذا الاحتجاج بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، ثم الحكم القاطع آخراً أنّ المقصود الردّ على أولئك الذين يزعمون أنّ الاتفاق على «الجزية» بعد «فتح العنوة» أمر غير معقول من الناحيتين العملية والتاريخية. وهذا الهدف بالذات وهو الصلح بعد العنوة هو ما يصرّح به الفقيه الكوفي المعروف الشعبي الذي أجاب عندما سئل عن السواد وأهله(٣٩): «لم يكن لهم عهد فلمّا رضي منهم بالخراج صار لهم عهد...». وعلينا أن لا نفهم العهد هنا بمعنى الوثيقة المسجلة المكتوبة بل يظهر أنّ المقصود أنه عندما رضي الفاتحون منهم بالجزية صار ذلك بمثابة عهد مكتوب. ويورد سيف بن عمر عن شيوخه روايات مشابهة أو تشعر بالأمر نفسه(٤٠).

هذا السعي الحثيث عن طريق تعديد الروايات لإنكار افتتاح السواد عنوة، يدفعنا للتساؤل عن علّة ذلك أو علله. فمن نتائج العنوة ـ كما ذكرنا من قبل ـ أن تؤول ملكية الأرض لجماعة المسلمين، وأن يصبح سكّانها

---

(٣٨) محمد بن سيرين عند الطبري ١/٢٣٧٣ س ١١.

(٣٩) عند البلاذري ص ٢٦٧ س ٢.

(٤٠) الطبري ١/٢٣٧١ س ٧.

(٤١) قارن بما سبق.

الأصليون رقيقاً(٤١). والآثار التي تنكر فتح السواد عنوة تحاول بالضرورة أن تضعف من النتائج المترتبة على ذلك. إذ بعد أن دخل المسلمون السواد بالقوة، واتفقوا مع سكّانه على دفع ضرائب مقابل الحماية، ثبت وضعهم في أرضهم(٤٢). وضدّ استرقاق أهل السواد يقول الشعبي ثانية أنه استناداً إلى الاتفاق الذي تلا الفتح لم يتحوّل قطّان السواد إلى عبيد(٤٣). وحتى تتضح الدوافع الكامنة وراء مثل هذه الروايات والفتاوى، يكون علينا أيضاً أن ننظر في مجموعة أخرى من مرويات ترتبط بها، وتتعلق باتجاه مزعوم لاقتسام الأرض بين الفاتحين في البداية (قسمة الأرضين)(٤٤). مضامين روايات هذه المجموعة واحد تقريباً: ففي عهد عمر بن الخطّاب بعد تحقيق الفتوحات الكبرى الأولى رأى البعض إمكان اقتسام الأرض التي أخذت عنوة بين الفاتحين. وهنا تتجه الروايات مرة أخرى إلى السواد بالعراق، ومصر. لكنّ هذا الرأي لم يحظ بالقبول بحجة أنه لو اقتسمت الأرض بين المقاتلين لانفردوا بها هم وورثتهم، ولحرمت منها الأجيال اللاحقة من المسلمين، التي لن تجد ما يسدّ رمقها(٤٥). لذلك أجمع الرأي على إبقاء الأرض في الملكية

(٤٢) ماهان في الطبري ٢٣٧٢/١، والشعبي ٢٠٢٨/١ س ١٨.

(٤٣) في تاريخ الطبري ٢٣٧٣/١ س ٥. وقارن برواية سليمان بن يسار عند البلاذري ص ٢٦٦ س ١٠.

(٤٤) انظر الشواهد على ذلك: رواية عبد الله بن قيس الحمداني في البلاذري ص ١٥١ س ٥، ورواية شاهد عيان مزعوم ص ١٥١ س ١٨، وكذا ص ٢١٤، ٢١٨. وابن عبد الحكم: فتوح مصر ص ٨٨ س ٤، ويزيد بن أبي حبيب في البلاذري ص ٢٦٥ س ١٨، ورواية أبي إسحاق السبيعي ص ٢٦٦ س ١٢، وإبراهيم التيمي ص ٢٦٨ س ١٦. وانظر في كتب الفقهاء الأوائل، يحيى بن آدم: الخراج ص ٢٧ وما بعدها، وأبي عبيد القاسم بن سلّام: الأموال ص ٥٨ وما بعدها.

(٤٥) وتذكر دوافع أخرى وراء عدم التقسيم مثل الخشية من نشوب النزاعات بين المسلمين أثناء القسمة (البلاذري ص ٢٦٦ س ١٨ على سبيل المثال)، ومثل صِغَر أنصبة الأفراد إذا تمّ التقسيم (البلاذري- ص ٢٦٦ س ١٢).

العامة للمسلمين، لكي يفيد منها الجميـع فيما يستقبل من الزمان. لكنّ الروايات الخاصة باقتسام الأرض لا تبدو أصيلة أو تاريخية لأسباب موضوعية وشكلية. فمن الناحية الشكلية تلبس هذه الآراء غالباً لبوس رسائل موجهة من الخليفة أو إليه، وهي صيغة تثير الشكوك(٤٦). وفي عدة حالات ترد هذه الآراء ضمن الصيغة المعروفة (= Topoi): الشورى بين الخليفة والجماعة، أو الخليفة والصحابة(٤٧). ولم تثر هذه القضية حسب الروايات أيام عمر فقط، بل أيام عليّ أيضاً(٤٨). وكلاهما حسب هذه الآثار اتجه بداية للموافقة(٤٩)، ثم رأى أنّ المصلحة تقتضي غير ذلك(٥٠). وأخيراً فإنّ قرارات عمر وعلي بإبقاء ملكية الأرض عامة تتخذ في المصادر طابـع السابقة القانـونية. أمّـا من الناحيـة الموضوعية، فأرى أنّ النقاش حول تقسيم الأرض لا يمكن أن يكون قد جرى زمن الفتـح لاتصاله بنقاش العنوة / الصلـح الذي جرى فيما بعد(٥١). ثم إنّ الحديث عن نقاش حول تقسيم الأرض يرد فقط في هذه المجموعة من الآثار أو المرويات، أمّا قصص الفتوح فهو خال منه حسبما أرى. ثم إنّ الحجة التي تورد دائماً كعلة لعدم تقسيم الأرض تنصبّ على الاهتمام بما يأتي من أجيال المسلمين. وهذا يعني بوضوح أنّ هذه المأثورات لا بدّ أن تكون قد ظهرت في عصر التابعين أو تابعيهم وليس قبل ذلك. أمّا هدف هذه المأثورات ــ التي تعاد

(٤٦) قارن عن ذلك دراساتي مثل:

Albrecht Noth: Der Charakter der ersten grossen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit; in: Der Islam 47 (1971) S. 180 ff; ders. Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen; in: Bonner Orientalistische Studien, Bd. 25 (1973) Kap. «Briefe».

(٤٧) انظر: A. Noth: Quellenkritische Studien S. 124 ff

(٤٨) أبو عبيد القاسم بن سلاّم في كتاب الأموال ص ٨٠.

(٤٩) عبد الله بن قيس الحمداني في البلاذري ص ١٥١ س ١٨، وأبو إسحاق السبيعي ص ٢٦٦ س ١٢ وما بعده.

(٥٠) في أكثر الروايات.

(٥١) انظر ما سبق في مطلـع المقال.

تاريخياً لعهد عمر الخليفة الثاني من أجل إعطائها حجية أكبر ـ فيبدو واضحاً تماماً. إنه حرمان فلاّحي الأرض المفتوحة بغير عقد ولا عهد من أيّ حقّ تملّك فيها. ثم إنّ الادّعاء بأنّ هذه الأرض التي كان من حقّ الفاتحين اقتسامها ثم لم يفعلوا من أجل أن تبقى للمسلمين جميعاً، يسلب كلّ أحد الحقّ في أيّ ادّعاءات حولها: فالأرض التي يملكها كلّ المسلمين لا يملكها أحد في الحقيقة. وبذلك تبقى الأرض بتصرف الخليفة الذي يمثل جماعة المسلمين[٥٢].

إنّ مرويات الأرض الزراعية المفتوحة بغير عقد ولا عهد والتي تعلن عدم شرعية الملكية الخاصة فيها، وتضعها بتصرف السلطة المركزيـة، تبدو هي المقصود الوحيد في مسألة «قسمة الأرضين». ويعني هذا من ضمن ما يعنيه أنّ غرضها هو نفس غرض مرويات الصلـح / العنوة التي عالجناها سابقاً بالنسبة لمصر. إنّ تأسيس شرعية وضـع الأرض في يد السلطة المركزية على المرويات في «قسمة الأرضين»، تنقضها مرويات الصلـح / العنوة بمعنيين: فمن جهة تذكر مرويات الصلـح / العنوة أنه حدث ما يشبه العهد مـع أهل السواد بعـد الفتـح، وبذلك لم يعد يمكن معاملة أرض السواد كمعاملة أرض العنوة. ومن جهة ثانية هناك المرويات التي تذكر أنّ الجدل حول قسمة الأرض وعدم قسمتها كان خاصاً بأراضي التاج الكسروي (= الصوافي)، والأرض التي غادرها أهلها، ولم يكن ذلك شاملاً لكل أراضي السواد[٥٣]. فأمّا المرويات الأولى فتنكر حقّ السلطة المركزية في معاملة أراضي السواد كأراضي العنوة. وأمّا المرويات الثانية فإنها تحدّد حقّ تلك السلطة ببقاع معينة. وتعني هاتان المجموعتان من المرويات إنكاراً قوياً لحقّ الدولة الإسلامية في تملك أراضي السواد (أو أكثرها عـلى الأقلّ). وعندما لا تعتبر أراضي السواد أو أكثرها غنائم عنوة، فإنها تبقى في ملكية أصحابها الأصليين، ويمكن أن تباع وتشترى أي أن تصل أيضاً إلى أيدي

---

(٥٢) هكذا يقول أبو عبيد القاسم بن سلاّم تماماً في كتاب الأموال ص ٧٤ س ١ وما بعده.

(٥٣) سيف بن عمر بإسنادٍ جمعيٍّ عند الطبري ١/٢٣٧١، وماهان ١/٢٣٧٢، وسعيد بن جبير ١/٢٣٧٥، وإبراهيم النخعي ١/٢٣٧٧ س ١٥. وسيف في إسنادٍ جمعيٍّ ١/٢٤٦٨ س ١ وما بعده.

أفراد أو مجموعات من المسلمين. ويؤدي بنا هذا إلى القول إنّ هدف مرويات الصلـح / العنوة كان من جانب السلطة المركزية استخدام ذلك فيما يتصل بأراضي السواد لمنـع وصولها إلى أيـدي الفاتحـين الحاضـرين، أو المشترين المحتملين فيما بعد[٥٤].

ويبدو أنّ سعي السلطة المركزية مستعينةً بنظرية العنوة ـ لوضـع اليد على الأراضي المفتوحة في العراق تعود إلى زمن مبكر ربما كان عهد معاوية بن أبـي سفيان، كما يبدو من النّص الذي أوردناه في مطلـع المقال، والذي يذكر أنّ زياد ابن أبيه والي العراق (٦٦٥ ـ ٦٧٣م) حاول تمييز أرض العنوة عن أرض الصلـح لكنه لم يستطـع[٥٥]. أمّا مجموعـة مرويـات الصلـح / العنوة التي عالجناها هنا فإنها تعود إلى مرحلةٍ لاحقة في الغالب كما يبدو من تواريـخ وفاة رواتها الرئيسيين الذين ينتسبون جميعاً إلى الكوفة والبصرة (أي أنهم عراقيون):

١ ـ ماهان (كوفي، توفي سنة ٧٠٢ ـ ٧٠٣، قتله الحجاج)[٥٦].

٢ ـ سعيد بن جبير (كوفي، قتله الحجاج في أحـد العامـين ٧١٢ أو ٧١٤م)[٥٧].

٣ ـ عامر الشعبي (كوفي، توفي بين عامي ٧٢١ و٧٢٨م)[٥٨]

٤ ـ إبراهيم النخعي (كوفي، مات عام ٧١٤ أو ٧١٥م)[٥٩].

٥ ـ الحسن البصري (بصري، توفي عام ٧٢٨م)[٦٠].

---

(٥٤) انظر عن الملكيات الخاصة بالعراق كتاب الأموال ص ٨٣، ٨٥.

(٥٥) انظر ما سبق في مطلـع المقال.

(٥٦) تهذيب التهذيب لابن حجر ٢٥/١٠. ويروي عنه الطبري ٢٣٧٢/١ س ١٣.

(٥٧) طبقات ابن سعد ١٧٨/٦. ويروي عنه الطبري ٢٣٧٥/١ س ٨.

(٥٨) دائرة المعارف الإسلامية / النشرة الأولى / م ٤ ص ٢٦٠. ويروي عنه الطبري ٢٣٧٢/١، ٢٣٧٣، ٢٤٧١، والبلاذري ص ٢٦٦ س ٢٢.

(٥٩) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الأولى. ويروي عنه الطبري والبلاذري.

(٦٠) دائرة المعارف الإسلامية / النشـرة الأولى م ٣ ص ٤٤٧. ويروي عنـه الطبـري ٢٣٧٣/١ س ١١.

٦ ــ محمد بن سيرين (بصري، توفي عام ٧٢٨م)[٦١].

ويبدو من هذا كلّه أنه علينا أن نضع ظهور هذه المرويات في العقود الواقعة بين أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلادي. في هذه الفترة بالذات كان الحجاج بن يوسف والياً على العراق وشرق العالم الإسلامي (٦٩٤ ــ ٦١٤م). صحيح أنّ هناك غموضاً ما يزال يحيط بماهية تصرفاته المالية والإدارية، لكنّ الواضح في تصرفاته كلّها سعيه الحثيث وبكلّ الوسائل المتاحة لتثبيت سيطرة السلطة المركزية التي كان هو يمثلها بحزم في العراق والمشرق ــ على كلّ الأراضي الزراعية في العراق وخارجه. لذلك يمكن تفسير مرويات الصلح / العنوة التي تهدف لإنكار حقّ السلطة المركزية في السيطرة على الأرض باعتبارها ردّ فعل على سياسة الوالي الشديدة في مركزيتها وقسوتها. وقد يدعم ظننا هذا أنّ أربعة من الرواة لهذه المأثورات وهم: ماهان، وسعيد بن جبير، والنخعي، والشعبي، كانوا خصوماً للحجاج[٦٢]. لكن هل كانت هذه المرويات رداً مباشراً على الحجاج فقط أو أنها كانت رداً شاملاً على توجهات المركزة لدى الخلافة في العراق أواخر القرن السابع ومطالع الثامن؟! لا نستطيع الجزم بهذا أو ذاك. لكننا نستطيع أن نتبين منها مساعي مجموعات من المسلمين (هم غالباً من ملاّك الأرض بالعراق) لدعم حقّهم في التملك عن طريق العودة للتاريخ تماماً كما كانت تفعل السلطة المركزية بدعم شرعية سيطرتها على الأرض عن طريق مرويات تاريخية مضادّة.

نستطيع أن نستخلص في النهاية أنّ مأثورات الصلح / العنوة بالنسبة لمصر والعراق لم تكن نتاج عصر الفتوح، كما تزعم في أكثرها، كما أنها

---

(٦١) دائرة المعارف الإسلامية / النشرة الأولى / م٣ ص٤٤٧. ويروي عنه الطبري ١ / ٢٣٧٣.

(٦٢) قارن بحواشي ما سبق عنهم.

لا يمكن أن تعتبر مصدراً للمعلومات عن الظروف التي كانت سائدة في تلك الحقبة. لقد ظهرت هذه المأثورات أواخر العصر الأموي، وهي تشكل بذلك مصدراً لا بأس به للمعلومات عن الظروف التي كانت سائدة آنذاك. إنّ المرويات المتصلة بمصر، والتي تشبه في توجهها توجهات مرويات «قسمة الأرضين» تهدف لربط تلك الأقاليم المفتوحة، والضعيفة الارتباط بالخلافة، بالسلطة المركزية بشكل وثيق من الناحيتين المالية والإدارية. وتبدو المعارضة للمركزة في العراق من خلال مرويات الصلح / العنوة. ذلك أنّ الناس لم يكونوا يريدون التنازل عن حقوق حصلوا عليها فعلاً أو أمّلوا في الحصول عليها منذ زمن الفتح. وكلا الطرفين (السلطة وخصومها) يستخدمون في صراعهم مرويات تاريخية وشبه تاريخية لدعم دعاواهم. وهذا الاستخدام للسوابق التاريخية المدّعاة لم يكن مقصوراً على الجوانب السياسية في تلك الحقبة من تاريخ الإسلام الأول.



مدخل إلى دراسة عهود الصّلح زمن الفتوح

وداد القاضي

ينحصر هذا البحث ـ من ناحية الزمان ـ بالفترة الممتدة من خلافة أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه حتى خلافة مروان بن محمد، أي من السنة ١١ إلى ١٣٢ هجرية، ومن ثمّ فإني لن أتعرّض فيه لا للعهود المبرمة في الفترة النبوية ولا لتلك المعقودة في الخلافة العباسية؛ أما الأولى فإنها قد نالت نصيباً صالحاً من البحث، وهي أقرب إلى أن تكون الأساس الذي عليه بنيت العهود في الفترة التالية موضوع البحث، وأما الثانية فإنها تمثّل منحى مختلفاً عن منحى الفترتين الأوليين، نظراً لما طرأ على الدولة نفسها من تغيرات في علاقاتها بالمجتمعات المفتوحة، ولما نال هذه المجتمعات نفسها ـ بحكم الزمن المتطاول عليها منذ الفتح ـ من ضروب الانصهار والتجانس والاستقرار على أنه من ناحية المكان لن يُقْتَصَر في هذا البحث على منطقة واحدة دون سواها، لا لأن الفتوح منذ انطلاقها وخلال فترة وجيزة كانت قد غطت مساحات شاسعة من الأرض يدخل فيها العديد من الأقاليم وحسب، بل لأن العهود الصادرة عنها من مختلف المناطق ظلت حتى أواخر الدولة الأموية تدور في أطر شديدة التشابه، فهي من ثم تشكّل وحدة متجانسة لا تتمايز فئة «إقليمية» أو «ظرفية» فيها عن فئة أخرى. وهذا عمر بن عبدالعزيز يسأل في

(*) أُلقي هذا البحث بمؤتمر بلاد الشام بعمان عام ١٩٨٤.

خلافته (٩٩ ــ ١٠١) عما إذا كان عند أهل الرها صلح، وما أن يعرّف بأنه قد شوهد وفيه كذا وكذا حتى أجازه لهم بما فيه[١]، علماً بأنه كان قد مضى على عقد هذا الصلح ما يتجاوز الثمانين سنة[٢].

ويعترض الدارس لعهود الصلح زمن الفتوحات عدد كبير من الصعوبات، بعضها متعلق بالصعوبات العامةالتي يواجهها دارس الفتوحات (مثل التضارب في الروايات حول تاريخ كل واحد منها، وحول طريق السير التي سار فيها قادتها الكبار كخالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجرّاح)[٣]، وبعضها خاص بموضوع العهود في هذ الفترة، وأكثرها تردداً أمام الباحث مسألة الاختلاف في الروايات في شروط العهد الواحد للمدينة الواحدة في الوقت الواحد، بل أحياناً ضمن المصدر الواحد[٤]، وهذه مشكلة لا حلّ لها

---

(١) أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) الأموال، تحقيق خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ص ٢٩٨،
القشيري الحراني، أبو علي محمد بن سعيد بن عبدالرحمن (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، تاريخ الرقة ومن نزلهامن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والفقهاء والمحدثين، تحقيق طاهر النعساني، مكتبة صبحي المصري، حماة، ص ٦ ــ ٧.

(٢) تم فتح مدن الجزيرة الفراتية وحصونها سنة ١٧هـ، برواية سيف بن عمر، وسنة ١٩هـ برواية ابن إسحاق، انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م) تاريخ الرسل والملوك، ٥ ج، تحقيق دي غويه، ليدن، ١٨٧٩ ــ ١٩٠١م، ج ١ ص ٢٥٠٥.
ــ وانظر أيضاً:

Donner, Fred McGraw: The Early Islamic Conquests, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 138, 145, 150.

(٣) Donner, The Early Islamic, 111-143.

(٤) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٤١١، جاء في فتوح البلدان، ص ٤١١: أن صلح أهل جرجان كان يقضي بأن يدفعوا مائتي ألف درهم أو يقال: ثلاثمائة ألف بغلية وافية. وفي المصدر نفسه: ص ٥٠١ ــ ٥٠٢، أن =

إلا باستخدام الروايات استخداماً لا يتأثر صلب البحث بها. غير أنه إذا كانت هذه الصعوبة متأتية من «كثرة» الروايات عن العهد الواحد، فإن «قلّتها» تطرح صعوبة هي الأخرى، إذ تجعل صورة عدد من عهود الصلح ناقصة بعيدة عن الوضوح، وفي أحيان كثيرة تقتصر المعلومات التي لدينا عن مدينة ما على أنها «فتحت صلحاً» ـ هكذا فقط ـ[٥] أو أنها ـ في حال أحسن ـ «فتحت صلحاً» «على شيء معلوم»[٦] أو «على مال»[٧]، دون تحديد لنوعية ذلك الشيء أو لكيمية ذلك المال.

وهناك مجموعة أخرى من الصعوبات قد تكون أكثر ندرة في المصادر إلا أنها تشكل قدراً من التعويق للدارس أكبر من ذلك الذي تشكله الظواهر المتكررة فيها، لما تنطوي عليه من الخطورة والتعقيد. فكيف يعامل المرء الاختلاف في تاريخ كتابة عهد ما بين ما هو مكتوب في إحدى روايات وثيقته المنقولة لنا في العديد من المصادر، وبينه في روايات الرواة والمؤرخين عنه، وخير نموذج عليه ـ عهد أهل دمشق؟[٨] وماذا يعمل المرء عندما يجد

= حاتم بن النعمان الباهلي صالح ممثل أهل مرو الشاهجان «على الفي الف، ومائتي ألف درهم، وقال بعضهم: ألف ألف أوقية». وهذان نموذجان وحسب من نماذج كثيرة في المصادر.

(٥) الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٥٤٣. انظر هذا في حال رامهرمز، وتستر، والسوس وجنديسابور، والبنيان، ومهرجا نقذق. وفي حال أرض اللكز والشابران وفيلان وطبرستان، اليعقوبي، أحمد بن واضح (ت ٢٩٢هـ/٩٠٤م) التاريخ، ٢ج، طبعة دار صادر، ودار بيروت، بيروت، ١٩٦٠م، ج ٢، ص ١٦٨ و ص ١٦٨ و ص ٣١٨.

(٦) ابن أعثم الكوفي، أحمد (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م) الفتوح، ٨ج، بعناية محمد عبدالمعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ج ٢، ص ١١٢، انظر حال جرزان، ج ٢، ص ١١٢، وانظر الصفحة نفسها لحال شروان.

(٧) أنظر ابن أعثم، الفتوح، ج ٨، ص ٣٢، في حال الحصين.

(٨) في رواية أبي عبيد للعهد أنه كتب سنة ثلاث عشرة. انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٧. بينما المجمع عليه بين معظم المؤرخين أن دمشق فتحت في رجب سنة ١٤، =

الخلاف كبيراً بين المؤرخين منذ القدم بشأن بلد ما: هل فتح صلحاً أو عنوة، كما هو الحال في شأن مصر مثلاً؟[٩] بل ماذا يكون موقفه إذا وجد خمس روايات لوثيقة ــ وليس لخبر ــ عن صلح بين المسلمين وبين أهل مدينة من البلاد المفتوحة ــ تفليس في هذه الحال ــ، وهذه الروايات الخمس لا تتفق جُمَلها اتفاقاً كاملاً تاماً ــ كما هو جدير في الوثائق ضرورة ــ إلا في «بسم اللّه الرحمن الرحيم» في أولها، و «كفى باللّه شهيداً» في آخرها، وفي «إلا أن يحال دونهم» في وسطها؟![١٠] ومرة أخرى يجد الدارس نفسه أمام تحديات يرصدها ويتنبه لها ولكنه يعجز عن إيجاد الحلول الجذرية لها، وكل ما يستطيع أن يفعله أن يستخدم النصوص استخداماً حذراً، ويقلب وجوه الاحتمال المتعددة تقليباً كثيراً، ويقيس الأشباه والنظائر، ويرجح حيث يمكنه أن يستأنس بما يقوي الترجيح، ويحجم عن ذلك حيث يجد التعارض بيّناً، ويستبعد اتخاذ المادة المختلف فيها اختلافاً لا وجه لبصيص نور من الحل فيه كعنصر مقرّر للنتائج التي يتوخى أن يتوصل إليها، فإن النتائج القليلة الثابتة خير من الكثرة القلقة.

= وانظر: ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ/١١٧٦م) تاريخ دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، طباعة المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥١، ج ١، ص ٤٩٣ ــ ٤٩٧ و ص ٥٢١. وانظر:

Donner, Op.cit., pp. 131-132.

(٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٠٦ ــ ٢٠٨؛ ابن عبدالحكم، عبدالرحمن بن عبدالله (ت ٢٥٧هـ/٨٧١م) فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارل توريمو، مطبعة جامعة بريل، ليدن، ١٩٢٠م، ص ٨٥ ــ ٩٠؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٤٨؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٨٩؛ المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، ٦ ج، في ٣ مجلدات، نشر كلمات هوار، باريز، ١٨٩٩ ــ ١٩١٩م، ج ٥، ص ١٨٥.

(١٠) ترد معلوماتٌ عن هذه الصيغ فيما بعد.

بقيت مشكلة المشكلات وهي مسألة موثوقية الوثائق عن عهود الصلح في هذه الفترة، وهذه مشكلة لا بد من مواجهتها، وسوف أتعرض لها من بعد.

تتكون المادة التاريخية عن عهود الصلح في زمن الفتوح من نوعين أساسيين هما الوثائق والأخبار، وكلاهما محفوظ في كتب التاريخ والخراج والأموال.

أما الوثائق فقد استطعت أن أجمع منها سبعة وعشرين عهد صلح بنصوصها، ثلاثة منها ترجع إلى خلافة الصدّيق (١١ ــ ١٣)، عقد جميعها خالد بن الوليد مع نقباء أهل الحيرة[١١]، وممثل بانقيا وبسما وقمه[١٢]، ونقيبي أهل البهقباذ الأسفل والأوسط[١٣]. وثلاثة تعود إلى زمن عثمان بن عفان (٢٣ ــ ٣٥)، وقد عقد الأول منها عبدالله بن سعد بن أبي سرح مع عظيم النوبة سنة ٣١[١٤]، والثاني عقده الأحنف بن قيس مع عظيم مرو الروذ في حدود سنة ٣٢[١٥]، والثالث عبدالله بن عامر بن كريز مع عظيم هراة

(١١) عهد الحيرة في الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٤ وفي كتاب: محمد حميدالله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة ثالثة، دار الإرشاد، بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٣١٦، رقم: ٢٩٠.

(١٢) عهد بانقيا في الطبري، التاريخ ، ج ١، ص ٢٠٥٠ وفي: محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣١٩، رقم: ٢٩٣.

(١٣) عهد البهقباذ في: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٠٥١؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤، رقم: ٣٠١.

(١٤) عهد النوبة في: المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م)، خطط المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٢ج، دار الطباعة المصرية، ببولاق، ١٢٧٠هـ، ص ٢٠٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: المقريزي، الخطط؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٩٣ ــ ٣٩٤ رقم: ٣٦٩.

(١٥) عهد مرو الروذ في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠٠؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٨ ــ ٣٦٩، رقم: ٣٤٥.

وبوشينج وبادغيس[١٦]؛ وهناك نص لعهد صلح فريد منفرد متأخر يرجع إلى خلافة الوليد بن عبدالملك (٨٦ ـ ٩٦)، وهو ما صالح به قتيبة بن مسلم غوزك بن أخشيد صاحب السند وأفشين الترك[١٧]؛ وباستثناء هذه العهود السبعة تعود جميع العهود العشرين الباقية إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (١٣ ـ ٢٣) وهي موزعة على الشكل الآتي (والترتيب المعتمد هنا في إيرادها زمني تقريبي، يتكىء إما على التواريخ المذكورة في خواتيم العهود، أو بالاستئناس بما جاء لدى الطبري من بين المؤرخين بشكل خاص):

عهد خالد بن الوليد لأهل دمشق[١٨]؛
وعهد أبي عبيدة بن الجراح لأهل بعلبك[١٩]؛
عهد عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس[٢٠]؛

---

(١٦) عهد هراة في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٧، رقم ٣٤٣.

(١٧) عهد السغد في: ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ٢٨٧، ولم يرد لدى محمد حميد الله في مجموعة الوثائق السياسية.

(١٨) عهد دمشق في: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٤٣؛ قدامة بن جعفر، (ت ٣٣٧هـ/٩٤٨م) الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١، ص ٢٩٢. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ١، ص ٥٠٢ و ٥٦٩ و ٥٧٠؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥، قم: ٣٥٢ وفيه أنه أيضاً في كتاب الأموال لابن زنجويه ـ وهو مخطوط (نشر كتاب الأموال لابن زنجويه في ٣ مجلدات بالرياض بتحقيق شاكر ذيب فيّاض / ١٩٨٦ ـ والعهد المذكور ورد فيه ٢ /٤٧٣ ـ المحرِّر).

(١٩) عهد بعلبك في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٤؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٨، رقم: ٣٥٦.

(٢٠) عهد بيت المقدس في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٥ ـ ٢٤٠٦؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٤٧؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠، رقم: ٣٥٧.

عهد عمر بن الخطاب لأهل لدّ وغيرها من أهل فلسطين[٢١]؛

عهد عياض بن غنم لأهل الرها[٢٢]؛

عهد عياض بن غنم لأهل الرقة[٢٣]؛

عهد حبيب بن مسلمة لأهل دبيل[٢٤]؛

عهد حبيب بن مسلمة لأهل تفليس[٢٥]؛

عهد النعمان بن مقرن لأهل ماه بهراذان[٢٦]؛

عهد حذيفة بن اليمان لأهل ماه دينار[٢٧]؛

عهد عمرو بن العاص لأهل مصر[٢٨]؛

---

(٢١) عهد لد وفلسطين في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٦ ــ ٢٤٠٧؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٨١، رقم: ٣٥٨.

(٢٢) عهد الرها في: أبي عبيد، الأموال، ص ٢٩٨؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٨٢، رقم ٣٦١، وفيه أنه أيضاً في كتاب الأموال لابن زنجويه ــ وهو مخطوط ــ.

(٢٣) عهد الرقة في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٦؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٨١، رقم: ٣٥٩.

(٢٤) عهد دبيل في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٧؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٩، رقم: ٣٤٦.

(٢٥) انظر لعهد تفليس محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٨، رقم: ٣٣١.

(٢٦) عهد مابهراذان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٢ ــ ٢٦٣٣؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٨، رقم: ٣٣١.

(٢٧) عهد ماه دينار في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٣؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٩، رقم: ٣٣٢.

(٢٨) عهد مصر في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٨٧ ــ ٢٥٨٩؛ القلقشندي، أحمد بن علي، (ت ٨٢١هـ/١٤١٨م) صبح الأعشى في صناعة الانشا، ١٤ ج، نسخة مصورة عن الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣١م، ج ١٣، ص ٣٢٤. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: القلقشندي، صبح الأعشى؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، التاريخ، العبر. . .، ٧ ج، =

عهد أبي موسى الأشعري للفاذ وسفان وأهل أصبهان[٢٩]؛

عهد نعيم بن مقرّن للزينبي بن قوله وأهل الري[٣٠]؛

عهد نعيم بن مقرّن لمروان شاه مصمغان ونباوند وأهل دنباوند والخوار واللارز والشرز[٣١]؛

عهد سويد بن مقرّن لأهل قومس[٣٢]؛

عهد سويد بن مقرّن لرزبان صول بن رزبان وأهل دهسقان وسائر أهل جرجان[٣٣]؛

عهد سويد بن مقرّن للفرّخان اصبهبذ خراسان على طبرستان وجيل جيلان[٣٤]؛

= المطبعة الكبرى، القاهرة، عن طبعة بولاق ١٢٨٤هـ، ج ٢، ص ١١٥. محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٨٦ ــ ٣٨٧، رقم ٣٦٥ ومصادره.

(٢٩) عهد أصبهان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٤١؛ الأصبهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبدالله (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م) أخبار أصبهان، ٢ ج، طبعة ليدن، ١٩٣٤، ج ١، ص ٢٦. محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٩ ــ ٣٦٠، رقم: ٣٣٣.

(٣٠) عهد الري في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٥؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٢٦٠، رقم: ٣٣٤.

(٣١) عهد دنباوند وغيرها في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٦؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٠، رقم: ٣٥٥.

(٣٢) عهد قومس في: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٧؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦١؛ رقم: ٣٣٦.

(٣٣) عهد جرجان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٧٥٨ ــ ٢٦٥٩؛ ابن ابراهيم السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف ابن إبراهيم السهمي (ت ٤٢٧هـ/١٠٣٦م)، تاريخ جرجان، حيدرآباد الركن، الهند، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، ص ٥ ــ ٦. محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٢ ــ ٤٦٤، رقم: ٣٣٨.

(٣٤) عهد طبرستان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٣، قم: ٣٣٨.

عهد عتبة بن فرقد لأهل أذربيجان(٣٥)؛
عهد سراقة بن عمرو لأهل شهربراز وسكان أرمينية والأرمن(٣٦)؛
عهد بكير بن عبدالله لأهل موقان من جبال القبج(٣٧).

هذه هي العهود التي لدينا، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن فوراً هو: هل هذه العهود صورة دقيقة عن الوثائق الأصلية التي دونت عند كتابة عقود الصلح؟ إن هذا التساؤل عن مدى «موثوقية» هذه العهود تساؤل مشروع، بل إنه لا يجوز أن يُغْبَرَ عنه فتؤخذ النصوص مأخذ التسليم المطلق، وقد تطرق إليه بشكل مكثف الزميل ألبرخت نوت سنة ١٩٧٣، وذلك في دراسة متأنية دقيقة هادئة في نقد الروايات التاريخية(٣٨). وقد أفدت من النتائج التي توصل إليها نوت في هذه الدراسة، وسوف أشير إلى إسهاماته في حقلها فيما يلي.

والحقيقة أن العامل الذي يجعل القطع بموثوقية العهود المذكورة أمراً متعذراً حتى الآن هو أن أصولها جميعاً قد ضاعت ولم تصلنا، ولعله لو حفظ أصل واحد منها وحسب ـ كأن يكون بين البرديات المكتشفة ـ لباتت القضية محسومة أو شبه محسومة ـ سلباً أو إيجاباً ـ إذ إنه يمكن للدارس إذ ذاك أن يقارن نص الوثيقة الأصلية بنص العهد كما نقله الرواة والمؤرخون في

(٣٥) عهد أذربيجان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٣، رقم: ٣٣٩.

(٣٦) عهد أرمينية في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٥ ـ ٢٦٦٦؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٤، رقم: ٣٥١.

(٣٧) عهد موقان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٦ ـ ٢٦٦٧؛ محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٣، رقم: ٣٥٠.

(٣٨) Albrecht Noth, Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Teil I.: Themen und Formen. Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn, 1973, pp. 60-71.

المصادر، فينكشف بذلك الحق من الباطل. والعامل الآخر الذي يزيد المسألة بعداً عن الحسم وتقريباً من الشك هو اختلاف الروايات في بعض هذه العهود التي جاء فيها غير رواية[٣٩] ــ علماً أن معظمها ورد برواية واحدة ــ، وهذه الاختلافات طفيفة جداً في بعض العهود، وبالذات صلح مصر وصلح أصفهان وصلح جرجان[٤٠]، إلا أنها غير طفيفة في الروايات الثلاث لصلح الرها ــ وهي في الأصل اثنتان ــ[٤١] بل هي أكبر بكثير في صلح دمشق[٤٢]، وقد وصلنا منه ست روايات، إذ هناك تفاوت بين الروايات في ثبوت البسملة أو سقوطها[٤٣]، وفي ثبوت تاريخ العهد أو عدمه، ثم في

---

(٣٩) أرى أن الأستاذ نوت قد أخطأ حينما اعتبر العهود المختلف في رواياتها ثلاثاً وحسب، فهي أكثر كما يظهر في هذا المكان من البحث. وأخطأ مرة أخرى حين جعل اثنين من هذه العهود الثلاثة صلح الرها وصلح ابن صلوبا. أما صلح الرها فإن له روايتين هذا صحيح، لكنهما غير الروايتين اللتين أوردهما الأستاذ نوت نقلاً عن البلاذري. فإن واحدة منهما هي وثيقة الصلح بعد الاتفاق على الصلح وهي معقودة مع أهل الرها، والثانية هي اعرض المقدم من العرض بن غنم قبل الصلح لشروط الصلح، وهي معقودة مع ممثل أهل الرها: أسقف الرها. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ق ١، ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧. أما صلح ابن صلوبا فقد جعل الأستاذ نوت له روايتين كلتاهما في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ١٢١٧ و ٢٠٥٠، والثانية وحدها ــ في نظري ــ هي وثيقة الصلح، أما الأولى فإنها أشبه بالبراءة ــ أو ما نسميه اليوم «الايصال» ــ وكانت معروفة زمن الفتوح. انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٤ ــ ٢٠٥٥، إذ فيها جمل تفسيرية إضافية معترضة وليس هناك أي لبس في تعبيرها عن أن الصلح كان قد انتهى أمره، وكتب عهده، ودفعت الجزية المترتبة على بانقيا وبسما بموجبه. انظر: Noth, Quellenkritische, p. 70

(٤٠) في الطبري.

(٤١) الرواية الواردة لدى ابن زنجويه منقولة حرفياً عن رواية أبي عبيد في كتاب الأموال.

(٤٢) في الطبري.

(٤٣) لم يطلع الأستاذ نوت على الروايتين الواردتين لدى ابن عساكر (١: ٥٦٩ و ص ٦٨٠). ولذا قال: بأن جميع الوثائق التي يعرفها تبدأ بالبسملة. Noth, Quellenkritische, p. 63

التاريخ نفسه (سنة ١٣ / سنة ١٤)، وفي ثبوت أسماء الشهود، وفي هويتهم أيضاً؛ كذلك يحل تعبير «هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذ دخلها» لدى البلاذري وقدامة محلّ «هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل دمشق» لدى أبي عبيد وابن عساكر (برواياته الثلاث)، بالاضافة إلى أن الجملة «وسور مدينتهم لا يهدم، ولا يسكن شيء من دورهم»، وقد وردت لدى البلاذري وقدامة، مكانها في نص أموال أبي عبيد: «قال أبو عبيد: وذكر فيه كلاماً لا أحفظه»، فيما جاء مكانها في روايات ابن عساكر «ألا تسكن ولا تهدم / أن تهدم أو تسكن». وعندما نصل إلى صلح تفليس تصبح الخلافات كبيرة جداً. فهناك من هذا الصلح خمسة نصوص(٤٤) ترجع في الأصل إلى روايات ثلاث(٤٥) هي رواية أحمد بن الأزرق (من أهل أرمينية) لدى أبي عبيد القاسم بن سلّام، ورواية برمك بن عبدالله (من أهل دبيل) لدى البلاذري، ورواية سيف بن عمر لدى الطبري، وهذه الروايات تتخالف فيما بينها ليس وحسب بالألفاظ (ومن تولى عن الإيمان والإسلام والجزية / ومن تولى عن الله ورسله وحزبه وكتبه) وبترتيب الألفاظ (هذا عليكم وهذا لكم / هذا لكم وهذا عليكم)، وإنما أيضاً بالزيادة والحذف على مستوى صغير (وإلا فالجزية عليكم ــ وهي ثابتة في رواية البلاذري وحدها)، وعلى مستوى أكبر (بعد أن تفيئوا إلى المؤمنين والمسلمين ــ وهي ثابتة في رواية الأموال وحدها)، وعلى مستوى خطير (شهد عبد الرحمن بن خالد والحجاج وعياض، وكتب رباح ــ وهي ثابتة في رواية الطبري وحدها)، وفي هذا ما فيه من الخطورة ومن الإلقاء

---

(٤٤) الروايات في كتب أبي عبيد والبلاذري والطبري وياقوت الحموي، في معجم البلدان وابن زنجويه في كتاب الأموال. وراجع: Noth, Quellenkritische, p. 69.

(٤٥) رواية ياقوت تعتمد على الرواية لدى البلاذري، ورواية ابن زنجويه تعتمد على الرواية لدى أبي عبيد.

للشك على مدى المطابقة بين نصوص عهود الصلح الأصلية وبين نصوصهاالمحفوظة لدينا في المصادر.

بالمقابل نجد في المصادر روايات عدة من أشخاص رأوا بأم أعينهم النسخ الأصلية للعهود المروية[٤٦]، كما رُوي أن رسولاً لعمر بن عبدالعزيز شاهد لدى أسقف الرها درجاً أو حقاً فيه كتاب صلحهم[٤٧]. فهل يقوّي مثل هذه الأخبار موثوقية نصوص العهود تقوية كافية لتزيل التشكيك فيها؟

إنني أرى أن ذلك غير ممكن، وأن التشكيك هذا سيظل وارداً وبقوة، فماذا إذن يكون موقفنا ـ كباحثين ـ منها؟

لقد عالج الأستاذ نوت هذه القضية وتوصل بعد البحث المتأني الدقيق المتدرج للشكل (Form) الذي جاءت هذه العهود عليه[٤٨]، إلى أنها وإن كانت لا تمثل نقلاً نصيّاً حرفياً لأصول العهود المبرمة زمن الفتح، إلا أنها ـ من ناحيةمقابلة ـ ليست موضوعة من حيث المبدأ، لا من جانب شخص واحد (أحد الرواة أو غيره) ولا بشكل منظم مدروس متعمد (لخدمة هوىً أو غيره)[٤٩]. وإنما الأمر الذي حدث أن روايتها تنوقلت خلال فترة زمنية متطاولة، وشفوياً على الأكثر، فحدثت ألوان من الخلل في رواياتها (استبدال المفردات بمفردات مطابقة في المعنى مخالفة في اللفظ، أو السهو عن عبارة. . . الخ)[٥٠]، وهي بشكل عام يمكن أن تعطي صورة تقريبية

---

(٤٦) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٦ و ص ٢٩٨؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح، ص ١٨٩؛ ابن عساكر، التاريخ، ج ١، ص ٥٠٢.

(٤٧) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨.

(٤٨) Noth, Quellenkiritische, pp. 66-67.

(٤٩) Ibid., p. 68.

(٥٠) Ibid., p. 68, and see p. 71.

لخصائص المعاهدات المكتوبة وشكلها في عصر الفتوحات المبكر[٥١].

هذه هي النتائج التي توصل إليها الأستاذ نوت، وأودّ أن أؤكدها هنا أكثر باستعمال منهج لم يستعمله هو، وهو مقارنة بعض خصائص هذه العهود من ناحية الشكل بخصائص وثائق إدارية وصلتنا أصولها الأصلية على ورق البردي، وإن كانت ترجع إلى عصر متأخر بعض الشيء عن عصر الفتوح الرئيسي، بين سنتي ٨١، ١١٠ هجرية. فمثلاً ابتداء الوثيقة ب «هذا مما أمر به...»، وهو واردفي افتتاح صلح هراة[٥٢]، جاء في برديّات ترجع إلى السنوات ٨٦ و ٨٩ و ١١٠[٥٣]. كذلك ابتداء الوثيقة بـ «هذا كتاب من... لأهل... انه...»، وهو وارد في مطلع صلح بانقيا وبسما[٥٤] ودمشق[٥٥] ودبيل[٥٦] وتفليس[٥٧] وأصفهان[٥٨] ودنباوند[٥٩] وطبرستان[٦٠] وبشكل مغاير قليلاً في صلح الرها[٦١]، نجده في برديّات متعددة ترجع إلى سنة ٩١ و ١٠٣[٦٢] والابتداء بـ «من... إلى...»، وهو موجود في رأس صلح مرو

(٥١) Ibid., p. 71.

(٥٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

(٥٣) Adolf Grohmann: Arabic Papyri in the Egyptian Library. The Egyptian Library Press, Cairo, 1934-1962, Vol. I, nos. 12, 13, 34.

(٥٤) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٠.

(٥٥) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٧، ومصادر أخرى.

(٥٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٧.

(٥٧) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٩ ــ ٣٠٠.

(٥٨) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٤١.

(٥٩) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٦.

(٦٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٩ ــ ٢٦٦٠.

(٦١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧.

(٦٢) Grohmann, Op.cit., Vol. III, nos. 160, 161, 162, 163, 174.

الروذ[٦٣]، محفوظ في غير بردية[٦٤]، كما نجد في هذا الصلح نفسه مباشرة بعد اسم المرسل واسم المرسل إليه التحية الخاصة «سلام على من اتبع الهدى» وهو أيضاً مكتوب في بردية تعود إلى السنة ٩١. والحال هو نفسه بالنسبة لاستعمال كلمة «جزية» في روايات عهود الصلح جميعها لدينا تقريباً، فإنها متكررة في بردية واحدة ترجع إلى سنة ٩٠ أو ٩١[٦٥].

هذا لجهة مطالع الوثائق، أما لجهة نهاياتها، فلدينا مواطن شبه ثلاثة بين روايات عهود الصلح وأصول البرديات المحفوظة في مصر. أولها الإشارة إلى كاتب الوثيقة بكلمة «كتب»، إما وحدها أو متلوة باسم الكاتب، وهذه ظاهرة مميزة لاثنين وعشرين من العهود السبعة والعشرين التي وصلتنا[٦٦] (ومن بينها سبعة تحمل اسم الكاتب)[٦٧]، وهي الظاهرة نفسها المميزة لعدد

---

(٦٣) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠.

Grohmann, Op.cit., Vol. III, nos. 148, 150, 151 — Ibic., Vol. III, no. 149.

(٦٦) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٠، في صلح نقيا؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٥، في صلح الحيرة؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥١، في صلح البهبقباذ؛ أبو عبيد، الأموال: ص ٢٩٧، دمشق؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٦/ القدس؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٧/ اللدر؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٣، ماه بهراذان وماه دينار؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٥٩، مصر؛ المقريزي / الخطط، ج ١، ص ٢٠٠، النوبة؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٤١، أصفهان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٥ الري، الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٦، دنباوند؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٧، قومس / الطبري التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٩، جرجان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٠، طبرستان / الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢، أذربيجان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٦، شهر براز أرمينية / الطبري، التاريخ، ج ١ ص ٢٦٦٧، موقان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠٠، مرد الروذ؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١، هراة؛ ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٦؛ السغد. وسوف يجيىء الحديث عن «الكاتب» فيما يلي، انظر ص: ٤٤.

(٦٧) هي العقود مع أهل مصر والنوبة وأذربيجان وأرمينية ومرو الروذ وهراة والسغد (انظر الحاشية السابقة وانظر ما يلي: ص ٤٤ـ ٤٥).

غير قليل من البرديات الإدارية[٦٨]، وثانيها تسجيل تاريخ كتابة الوثيقة[٦٩]، ومعظم العهود التي فيها «كتب» فيها التاريخ، كما هو الحال تماماً فيوثائق البردي، وترجع إلى السوات ٩٠ و ٩١ و ١٠٣[٧٠] وثالثها الإشارة إلى الختم الذي به ختم العهد، وصور البرديات يحمل عدداً لا بأس به منها رسم الخاتم المختومة به[٧١]، ونحن لدينا خمسة عهود تنصّ على أنها كانت مختومة وهي عهود الرقة ودبيل ومرو الروذ وهراة والسغد[٧٢].

إن هذا الرصد لأوجه التشابه بين شكل العهود التي وصلت إلينا وبين شكل الوثائق الأصلية الإدارية التي حفظت لنا يعزز دون شك موثوقية العهود التي بين أيدينا من حيث انتماؤها إلى فترة مبكرة، ومن حيث إنها ليست من المزوّر الموضوع، ومن حيث الخصائص العامة لها، كما قال ألبرخت نوت، بحيث يمكن اعتبارها صورة طيبة عن المادة الأصلية الأصيلة المفقودة، أما موثوقيتها من ناحية اللفظ الحرفي فإن ذلك موضع شك غير قليل.

لأجل هذا كله أرى أن يعامل الدارس هذه العهود معاملة التوثيق المبدئي، فيضعها في مرتبة أعلى من مرتبة الخبر، ولكنها ليست من العلو بمكان بحيث تصل إلى درجة «تقديس» النص إطلاقاً. وعندما يكون هناك غير رواية للعهد الواحد، يعتمد رواية واحدة (من المستحسن أن تكون الأقدم)، ويشير إلى فروق الروايات إشارة للفائدة؛ أما عندما تكون الروايات وفي

---

(٦٨) Grohmann, Op.cit., Vol. III, nos. 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 163, 174.

(٦٩) انظر الحاشية رقم (٥) في الصفحة السابقة، وانظر الحديث عن تاريخ العهود فيما يلي، ص ٤٦.

(٧٠) انظر الحاشية رقم (٢) أعلاه.

(٧١) انظر اللوحات المرفقة بالأجزاء المختلفة لكتاب جرومان.

(٧٢) لأرقام صفحات المصادر لهذه العهود، انظر الصفحات ٥٢ ـ ٥٥ أعلاه. ويجيء الحديث عن ختم العهود فيما يأتي من هذا البحث.

بعضها حذف وفي بعضها الآخر زيادة، فأرى ألا يرمي بالزيادات جانباً إذا كانت غير ثابتة في الرواية القديمة، على أن يشار إلى مكان ورودها بوضوح.

نأتي الآن إلى النوع الثاني من المادة التاريخية التي لدينا عن عهود الصلح زمن الفتوح، وذلك هو الأخبار.

وتشكّل الأخبار مادة «عاضدة» أو «مساعدة» للمادة الرئيسية ــ أعني روايات العهود بنصوصها ــ وهي تقع في أنواع ثلاثة: الأخبار الحُكْمية، والأخبار الوصفية، والأخبار شبه الوثيقية.

وأعني بالأخبار الحُكمية تلك المجموعات من الروايات التي تقترن رواية الحَدَث فيها بروايةٍ لحُكْمٍ شرعي أو أحكام شرعية مستمدة من الحديث نفسه، وأكثر ما ترد هذه الروايات عندما يكون هناك أمر مختلف فيه حول ذلكالحدث، فتختلف الأحكام، ويقول الفقهاء ما لديهم فيه، وحتى لو أبرزت الروايات أنهم متفقون في النهاية، فإن هذا لا يخفي الطبيعة الخلافية ومن ثم الطبيعة الحُكْمية لهذا اللون من الروايات. ونحن نجد هذا النوع بخاصة لدى الخلاف على ما إذا كان فتح مكان ما قد تم «صلحاً» أو «عنوة»، كما هو الأمر في حالي مصر والسواد (العراق) كما نجده في حال الخلاف على جواز أبناء «المصالحين» رقيقاً، كما هو الحال في صلح النوبة. أما الحالة الأولى فقد عالجها ألبرخت نوت في بحثٍ له بعنوان «في العلاقة بين سلطة الخليفة المركزية وبين الولايات في العصر الأموي: روايات الصلح والعنوة لمصر والعراق»[٧٣]، وقد توصل فيه ببراعة ظاهرة إلى إرجاع الروايات عن فتح مصر عنوة إلى عصر متأخر يرقى إلى أواخر القرن السابع الميلادي وأوائل الثامن، وإرجاع الروايات عن فتح العراق عنوة

---

(٧٣) Noth, Allerecht «Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: Die «Sulth-cAnwa» Traditionen für Ägypten und den Iraq, **Die Welt des Islams.** 14 a (1973), pp. 150-162.

وقد ترجمنا البحث هنا ونشرناه قبل بحث د. وداد القاضي مباشرة (المحرر).

ـ مع العهد الذي كان لهم مع المسلمين ـ إلى زمن الحجاج بن يوسف، كما قدر أن الأثر المشهور عن عمر بن الخطاب في قسمة الأرضين هو من عمل الرواة في هذه الفترة نفسها، وقد كان تفسير نوت لظاهرة الوضع في هذه الروايات أن الدولة الأموية كانت في هذه المرحلة تعمل بكل الوسائل على تقوية السلطة المركزية اقتصادياً وسياسياً مقابل سلطة الأطراف، فلما اعتبرت مصر عنوة أصبحت أرضها فيئاً للمسلمين جميعاً، ويمثل المسلمين الدولة، ولما أرادت أن تفرض الشيء نفسه على العراق قامت المعارضة فيه بالتأكيد على أنه كان للسواد وضع خاص ـ رغم العنوة ـ مع المسلمين، وروجوا أثر عمر عن قسمة الأرضين، فقام الحجاج بقتل إثنين ممن شاركوا في هذه الحملة، إذ كانت في نظره محاولة لاستلاب السلطة على الأرض من يدي الحكومة المركزية.

وقبل أن أتعرض لمناقشة النتائج التي توصل إليها ألبرخت نوت، أود أن أعرض للنموذج الثاني من الأخبار الحكمية، وهو صلح النوبة، وصلح النوبة هذا وصلتنا رواية عن نصه بعقد عبدالله بن سعد بن أبي سرح في خطط المقريزي(٧٤)، تندرج ضمن العهود الموثقة نسبياً لدينا(٧٥). فمن الشروط الموضوعة على أهل النوبة في هذا «العهد» ـ الذي يسمى أيضاً: «الهدنة» و «الأمان» ـ أن عليهم إرسال الرقيق منهم إلى المسلمين: «عليكم في كل سنة ثلاثمائة وستون رأساً تدعونها إلى إمام المسلمين من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيهم ذكران وإناث، ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم، تدفعون ذلك إلى والي أسوان». وقد أثار هذا الشرط عدداً من التعليقات من جانب الفقهاء، انقسموا فيها بين فريق لا يرى بأساً فيه وفريق يكرهه. وتدل الروايات التي جاءت ضمنها تعليقات الفقهاء، أن الحوار ـ والخلاف ـ كانت ساحته واسعة شبه شاملة، ضمت المدينة ومصر والعراق

---

(٧٤) المقريزي، الخطط، ج ١، ص ٢٠٠.

(٧٥) انظر الطبري.

والشام[٧٦]، وأن الفترة التي اشتد فيها كان النصف الأول (وبعض الثاني) من القرن الهجري الثاني[٧٧]، كما تدلّ على أن الفريق الذي كرهه لا يبين إلا القليل البسيط من البرهان لكراهيته. قال أبو عبيد: «وأما سفيان وأهل العراق فيكرهون ذلك، قال أبو عبيد: وهو أَحَبُّ القولين إليّ، لأن الموادعة أمان، فكيف يُسْتَرَقُّون؟!»[٧٨] فيما يقوم الفريق الذي يبيحه بحملة قوية في الدفاع عنه، تسلك من أجل ذلك مسالك عدة:

١ ــ تخصيص هذا «الصلح» بمفهوم المحدودية الشديدة[٧٩].

٢ ــ تسميته (هدنة) وتمييزه عن «العهد» و «الميثاق»[٨٠].

٣ ــ اعتباره الرقيق «هدية»[٨١].

٤ ــ إرجاع عملية أخذ الرقيق إلى إرادة ذلك عند النوبيين: «ومن باع ولده من أهل الصلح من العدو فلا بأس باشتراء ذلك منه»[٨٢].

---

(٧٦) من رواة التعليقات يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو مدني، والليث بن سعد وكان بمصر، كذلك يزيد بن أبي حبيب، والأوزاعي وهو شامي، وسفيان الثوري، وكان بالعراق، وكذلك أبو عبيد القاسم بن سلام.

(٧٧) أقدم مشترك في هذه الأخبار هو يزيد بن أبي حبيب وهو متوفى سنة ١٢٨هـ، ثم يحيى بن سعيد الأنصاري وهو متوفى سنة ١٤٤هـ، ثم الأوزاعي متوفى سنة ١٥٧هـ، ثم سفيان الثوري وهو متوفى سنة ١٦١هـ، ثم عبدالله بن لهيعة وهو متوفى سنة ١٧٤هـ، وبينه وبين الليث بن سعد في الوفاة ثلاث سنوات.

(٧٨) أبو عبيد، الأموال: ص ٢١٦.

(٧٩) البلاذري، فتوح البلداح، ص ٢٨١، «عن الليث بن سعد قال: إنما الصلح بيننا وبين النوبة على أن لا نقاتلهم ولا يقاتلونا».

(٨٠) عن يزيد بن أبي حبيب «ليس بيننا وبين الأساور عهد ولا ميثاق، وإنما هي هدنة بيننا وبينهم»، انظر ذلك في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٠ ــ ٢٨١؛ ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨؛ أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥.

(٨١) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣، ترى هل لفظة «هدية» تصحيف عن «هدنة»؟

(٨٢) عن يحيى بن سعيد الأنصاري، انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥.

٥ ـ اعتبار الرقيق جزءًا من «عملية تبادل» بسيطة: «يعطوننا رقيقاً[٨٣] ونعطيهم طعاماً»[٨٤].

٦ ـ اعتبار أن أحكام المسلمين لا تجري على النوبة[٨٥].

هذا الشغف المبالغ فيه في «التغطية» على هذا البند من صلح النوبة وإيجاد المسوغات له قد يثير بعض الشك في نفس الباحث، وهو شك يقوى لديه عندما يلاحظ أن معظم هذه الأخبار يرجع إلى يزيد بن أبي حبيب، وأبو حبيب والدُهُ هذا كان هو نفسه ـ واسمه سويد ـ من النوبة[٨٦]. فكأن المراد بذلك كله هو التأكيد على أن النوبة أنفسهم راضون عن ذلك، فلماذا يحرص المسلمون عليهم أكثر مما يحرصون هم على أنفسهم؟

ولدى التفتيش عن الدافع تعطينا الأخبار نفسها الدليل. جاء في تاريخ الطبري «وأمضى ذلك الصلح عثمان ومن بعده من الولاة والأمراء، وأقرّه عمر بن عبدالعزيز، نَظَراً منه للمسلمين وإبقاءً عليهم»[٨٧]؛ ولئن أراد ناقلو هذا الحديث التأكيد على صواب بند الرقيق في صلح النوبة، فإنهم أعطونا طرف الخيط لاكتشاف الداعي إلى كل هذه الضجة: لقد عمل المسلمون سنة ٣١[٨٨]، زمن عثمان، صلحاً مع النوبة، طلبوا فيه منهم أن يكون من شروطه إرسال عدد من الرقيق كل سنة، ووافق أهل النوبة بكل بساطة على ذلك، ولم يروا في ذلك أمراً غير عادي عليهم، بل لعل اعتيادهم ذلك هو الذي

---

(٨٣) في الأصل: دقيقاً، وهو خطأ مطبعي.

(٨٤) أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨١؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣؛ ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٦٦.

(٨٥) وهو قول الأوزاعي، أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥.

(٨٦) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨.

(٨٧) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣.

(٨٨) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨.

حفز المسلمين على وضعهم ذلك الشرط معهم. وهذا هو الواقع البسيط، وهذا هو الأمر الذي تم، وعندما تم لم يكن هناك أحد يفكّر بمنطق: هل هذا جائز في الشرع؟ كما لم يفكّر أحد بهذا المنطق عندما فتح عمرو بن العاص برقة وانطابلس وطلب إلى أهلها في صلحهم أن يدفعوا جانباً من الجزية بشكل رقيق من أبنائهم لمن شاء منهم أن يبيع أبناءه[٨٩]، ولا عندما فرض إعطاء الرقيق على البربر في مراقبة ولبدة وسبرة وزويلة[٩٠] وعلى بربر لواتة أيضاً[٩١] ـ وهذا كله في المغرب من دون المشرق. وأظن أن ما حدث هو أنه بعد أن استقر المسلمون في الأراضي المفتوحة، وبدأ علم الفقه بالنمو والتشعب، منذ أوائل القرن الثاني، نظر الفقهاء، وخاصة المصريون منهم فيما حدث، فوجدوا في بند الرقيق في صلح النوبة وغيرها شذوذاً عن سنن المسلمين المعتمدة على المستوى المثالي، كما وجدوا شذوذاً في واقع الحال في النوبة وغيرها منذ الصلح وحتى زمانهم، فساءهم ذلك، فعبروا عن استيائهم بإحدى طريقتين: بالصراحة ومن ثم بإعلان التحفظ عليه أمراً واقعاً مفروغاً منه، وهو موقف الكارهين (سفيان وأهل العراق)، وبالمكابرة والتسويغ ومن ثم الاضطرار إلى افتعال الأعذار والتفسيرات الوهمية والبراهين الملتوية، وهذه حالة من حالات عدة لدينا في تاريخنا يسبق فيها الواقعُ التنظيرَ التسويغيَّ له. وبعد كل شيء يبقى أمر واحد: سواء أكان صلح النوبة خرقاً من جانب المسلمين لسننهم المعهودة أو لم يكن، وسواء أكان أمراً له تفسيراته أم لم يكن، وسواء أسبغت عليه الشرعية أو لم تسبغ، وزُوِّرت في سبيله

(٨٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٤؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٤؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٥٦؛ ابن أعثم، الفتوح، ج ٢، ص ٣.

(٩٠) ابن أعثم، الفتوح، ج ٢، ص ٢.

(٩١) ابن زنجويه: الأموال م ٢ / ص ٤٤٠.

الأخبار والروايات أو لم تزوّر، فإن الواقع هو الذي يحكم وهو صاحب السلطة، وأحكام الرواة والإخباريين يمكن تركها جانباً بعد معالجتها وفهم ما فيها من باب الاستطلاع، وأكاد أقول: ليس أكثر، فإن موثوقيتها لا تثبت أمام التمحيص.

لنرجع الآن إلى المسألة الأصلية في «الأخبار الحُكْمية» وهي تلك المتعلقة بما قاله نوت عن مصر والعراق، فأقول أنه بناء على ما سبق: إن تدقيق الرجل في الروايات الحكمية وتوصله إلى أنها موضوعة في وقت متأخر لأسباب معينة أمر يحمد عليه. ولكن يبقى السؤال الكبير: إذا كانت الروايات المتأخرة الموضوعة تحكم بأن مصر فتحت عنوة، ألم تعامل أرض مصر كأرض عنوة في الواقع العملي؟ وأرض العراق كذلك؟ وعلى افتراض أن عمر لم يكن صاحب الأثر في «قسمة الأرضين»، أفلم يكن مضمون هذا الأثر ـ كائناً من كان قد حكم به ـ هو المقرِّر لكيفية العمل في أراضي الفيء على المستوى الواقعي؟ وإذا كانت سُنَّةٌ قد سُنَّتْ منذ بدايات الفتوح، فهل يجرؤ زياد أو الحجاج (ولا نَعرف عما أحدثه شيئاً باعتراف نوت) على تغييره؟

وتلخيصاً لكل ما سبق أقول: إنه بالنسبة للأخبار الحُكْمية، أرى أن تفهم الأحكام التي فيها ـ بعد الدرس والتفحص ـ على أساس فترة زمنية تالية للفتوح ومنطق لدى الفقهاء حريص على إبقاء صورة الإسلام ناصعة بيضاء. فإذا كان في مثل هذه الأحكام ما يؤثر على الخبر نفسه، فإنه يحذف ويبقى من الخبر ما هو ذو قيمة تبليغية فقط، وبذلك «تصفو» الأخبار لتقترب من النوع الثاني من الأخبار عن عهود الصلح التي لدينا: أعني الأخبار الوصفية.

هذه الأخبار تشكل أكبر قسم من المادة المتوافرة لنا، وهي منثورة في كتب التاريخ المعنية بهذه الفترة: من خليفة بن خياط إلى البلاذري إلى

ابن عبدالحكم إلى اليعقوبي فالطبري فابن أعثم والمقدسي وابن الأثير وابن خلدون والمقريزي، وكتب تواريخ المدن: القشيري الحراني (الرقة) والنرشخي (بخارى) وأبو نعيم (أصفهان) والسهمي (جرجان) وابن عساكر (دمشق)، وكتب الخراج والأموال: أبو يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني وأبو عبيد القاسم بن سلام وقدامة بن جعفر وابن زنجويه.

وتعطي هذه المصادر كلها أخبار فتوح البلاد وكتابة عهود الصلح مع من صولح عليه منها، وفائدتها الأولى والكبرى أنها تبين الظرف الذي حدث فيه صلح معين، فهي تشرح لنا «خلفية» عهود الصلح، وتعرضها جميعاً موضوعة في قَرَن ومتفحَّصة بعين المؤرخ الناقد للروايات نستطيع أن نكون صورة لا بأس بها عن عملية عقد الصلح وما يتعلق بها. على أن بعض هذه المصادر ـ بطبيعة الحال ـ أكثر فائدة إجمالاً (كخليفة بن خياط واليعقوبي والمقدسي)، وأخبارها أحياناً تقتصر على القول: فصالحوا. . . ؛ فتم الصلح ؛ . . . الخ أما الطبري (وعليه عمدة المتأخرين إلى حد بعيد) فهو أكبر مصادرنا في الأخبار الوصفية عن عهود الصلح وأغناها، ويليه في كمية المادة ـ وإن ساواه في قيمتها ـ كتاب البلاذري فتوح البلدان، وهو أيضاً كنز من المعلومات في أخبار الفتوح، ويليه هو أيضاً كتاب الفتوح لابن أعثم، وهو من أغرب الكتب وأغزرها فائدة، يأتي بأخبار أحياناً لا ترد في أي مصدر آخر[٩٢]، إلا أنه يميل إلى عدم التأريخ، وهذا يجعل الاستهداء بغيره أمراً ضرورياً. ومن بين مؤرخي المدن لا بد من التنويه بقيمة ابن عساكر الهائلة بالنسبة لصلح مدينة دمشق.

---

(٩٢) انظر ما يلي: الخبر الطريف عن قتيبة بن مسلم، سمرقند، وخبر رامهرمز مع أبي موسى الأشعري، وما دار حولها من نقاش، ووصف صلح مناطق من البربر لم ترد في أي مصدر آخر. ولعل من المفيد التنويه بأن عهد السغد يتفرد به ابن أعثم، وهو أغرب العهود التي بين أيدينا.

يبقى النوع الأخير من الأخبار وهوما أسميته الأخبار شبه الوثيقية، وأعني به الأخبار التي ترد في كتب التاريخ والخراج وتبين عَلاَمَ اصطلح المسلمون وأهل بلد كذا، وإذا كان صلحهم قد انتقض فعلامَ كان صلحهم في المرة الثانية... الخ وهذا النوع من الأخبار هام جداً، ويشكِّل «الأخ الأصغر» لوثائق عهود الصلح بنصوصها وفتوح البلاذري وتاريخ الطبري وفتوح ابن أعثم فيها غنى شديد بالنسبة إليها، ولكل منها تفرّده في موطن أو مواطن. ولعل أهم ما في هذه الأخبار أنها تفصيلية، وهذا أمر هام جداً إذا تذكرنا ما عليه عهود الصلح إجمالاً من اختصار وقصر، فكأنها هي تعطينا «الصورة الواقعية» لعهد الصلح، مقابل «الصورة الرسمية» أو «الصورة المبدئية» له في وثيقة العهد نفسها. على أن هذا النوع من الأخبار بحاجة إلى مزيد من التمحيص، وسوف أعود إليه في القسم الثاني من هذه الدراسة(٩٣).

لننطلق الآن إلى دراسة العهود نفسها، وسوف أركِّز البحث فيها على موضوعات ثلاثة: الكيفية التي كانت تعقد بها عهود الصلح، والبنية في عهود الصلح، والمضمون في عهود الصلح.

كانت عهود الصلح تعقد زمن الفتوح عندما يتراضى الفريقان: المسلمون الفاتحون من ناحية، وسكان البلد المفتوح من ناحية أخرى، على الصلح بشروط معينة. وهذا التراضي قد يكون تم بعد قتال (كما حدث في بيكند(٩٤)

---

(٩٣) انظر ص: ٢٣٦ ــ ٢٣٨.

(٩٤) انظر: النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر (ت ٣٤٨هـ/٩٥٩م)، تاريخ بخارى، عربه عن الفارسية أمين عبدالمجيد بدوي ونصرالله مبشر الطرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م، ص ٧٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: تاريخ بخارى؛ خليفة بن خياط، (ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م)، التاريخ، ٢ ج، تحقيق سهيل زكار، طباعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٧، ج ١، ص ٣٩٧

وبخارى)[٩٥] أو بعد حصار (كما حدث في دمشق[٩٦] ومدينة الرور من السند[٩٧]) أو بعد مبارزة فردية (كما حدث في جي[٩٨]) أو سلماً دون حرب (كما حدث في بانقيا[٩٩] وعانات[١٠٠]). ويسبق عقد عهد الصلح بين الفريقين عادة تفاهم واضح على الشروط التي على أساسها سوف يتم العقد، ويتصور أن هذا التفاهم كان يتم شفوياً، كما توحي بذلك معظم أخبار العهود، إلا أنه قد يتم كتابياً أيضاً، كما نجده في الخبر عن صلح مرو الروذ، حيث قام مرزبان مرو الروذ بكتابة كتاب إلى الأحنف بن قيس عما يمكن أن يتفاهما عليه، ونصّ الكتاب ما زال محفوظاً لدينا[١٠١]. على أنه من المحتمل ألا يرغب الجانب المسلم بالمرور بعملية التفاهم هذه وقد يفرضون شروطهم غير عابئين بموقف الفريق الآخر منها، ومكتفين بالقبول المبدئي بالصلح، فإذا هو لم يردُّها فلا خيار له إلا السيف، وفي هذه الحال، كان عهد الصلح يرسل إلى أهل البلد المعيَّن مُوَقَّعاً توقيعاً نهائياً، فإما أن يقبله هؤلاء وإما أن يردوه،

---

(٩٥) انظر: الطبري، التاريخ، ج ٢، ص ١٢٠٠ ـ ١٢٠٤؛ ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٢٤.

(٩٦) انظر الاختلاف في المدة التي ظلت فيها دمشق محاصرة في:
ابن عساكر، التاريخ، ج ١، ص ٤٩٩ و ص ٥٠٣، ص ٥٠٤، ص ٥٠٦، ص ٥١٥؛ وانظر أيضاً: Donner, Op.cit., 132

(٩٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٣٨.

(٩٨) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٩؛ أبو نعيم الأصبهاني، أخبار أصبهان، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٩٩) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٩؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠١٧ و ٢٠١٩ و ٢٠٤٨٩.

(١٠٠) انظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ/٧٩٨م)، الخراج، نشر قصي محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية ومطبعتها، ط ٦، القاهرة، ١٣٩٧هـ، ص ١٥٨.

(١٠١) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٨٩٨ ـ ٢٩٠٠.

فيعودون إلى القتال، وهذا ما حدث في تفليس فإن حبيب بن مسلمة الفهري كتب إلى أهلها يقول: «وكتبت لكم عند ملأ من المؤمنين كتاب شرطكم وأمانكم وبعثت به إليكم مع عبدالرحمن بن جزء السلمي. . . . فإن أقررتم بما فيه دفعه إليكم، وإن توليتم آذنكم بحرب من الله ورسوله والذين آمنوا على سواء، إن الله لا يحب الخائنين»(١٠٢).

أما شروط الصلح، فإما أن يبينها أهل الجانب المفتوح للمسلمين كما جرى في صلح مرو الروذ(١٠٣)، وإما أن يقررها المسلمون عليهم كما كان الأمر مع أهل تفليس(١٠٤)، وإما أن يشترك الاثنان في تحديدها كما حدث في صلح بيت المقدس(١٠٥). وحيث أن أهالي الأراضي المفتوحة كانوا هم الذين يطلبون الصلح من المسلمين الفاتحين، فإن القبول النهائي للصلح كان متوقفاً على المسلمين بممثليهم في «مفاوضات الصلح»؛ فإذا كانت شروط الصلح بسيطة والوضع غير معقد، فإن ما كان يحدث هو أن يُقِرَّ قائد المسلمين شروطَ الصلح ويُنْفِذَها، وإذ ذاك تصبح الخطوة الوحيدة الباقية هي كتابة عهد الصلح الرسمي، وهذا ما كان يجري في الغالبية العظمى من الأحوال. غير أنه إذا كانت هناك إشكالات أو أمور دقيقة تتطلب بتّاً من مرجع أرفع من القائد الفاتح، فإنه يكتب إلى رئيسه يستشيره فيما إذا كان عليه أن يقبل الصلح أو يرفضه، وقد يصل الأمر إلى استشارة الخليفة نفسه، كما حدث بعيد معركة سوق الأهواز، عندما انتصر المسلمون وانهزم الهرمزان، فراسل الهرمزان قائدي المسلمين حرقوص بن زهير السعدي وجزء بن معاوية وطلب منهما

---

(١٠٢) أبو عبيد، الأموال، ص ٣٠١. وانظر: الحموي، ياقوت بن عبدالله (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م) معجم البلدان، ٥ ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج ٢، ص ٣٦: تفليس.

(١٠٣) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٨٩٨ ـ ٢٩٠٠.

(١٠٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٨؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٧٤.

(١٠٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٦٤، ١٦٥.

الصلح، وكان وضعه بالذات دقيقاً بالنسبة للمسلمين، فكتب حرقوص إلى عمر بن الخطاب يستشيره في الأمر، فردّ عليه عمر برسالة يأمره فيها أن يقبل منه الصلح فقط على رامهرمز وتستر والسوس وجنديسابور والبنيان ومهرجانقذق، وعند ذلك أعلم الهرمزان أهل البلاد المحددة(١٠٦).

ويعقد عهد الصلح عن المسلمين عادة قائد الجيش الفاتح، وقد يكون هو نفسه الأمير في الوقت عينه، كخالد بن الوليد في حال الحيرة(١٠٧) وأبي عبيدة بن الجراح في حال حمص(١٠٨)، أو يكون قائد جيش صغير كلف بالفتح من جانب الأمير أو القائد الأعلى، كعبدالله بن عبدالله بن عتبان في حال فتحه نصيبين بعد موافقة عياض بن غنم(١٠٩)، وكسهيل بن عدي في عقده للصلح مع أهل الرقة؛ قال في الطبري «وكان الذي عقد لهم سهيل بن عدي عن أمر عياض لأنه أمير القتال»(١١٠)؛ وقد يحدث أيضاً أن يرسل الأمير أو القائد الأعلى مندوباً «شخصياً» عنه لعقد الصلح، كما هو الحال في الرواية القائلة أن عبدالله بن عامر بن كريز لم يصالح بنفسه أهل مرو وإنما بعث إليهم حاتم بن النعمان الباهلي لمصالحتهم نيابة عنه(١١١).

هذا من جانب المسلمين، أما من جانب السكان المحليين فإن أكثر عهود الصلح وحتى الأخبار عنها تتكلم بإبهام عن أن الصلح تم مع «أهل كذا» أو «أهل كذا». غير أنه يستنتج من الأماكن التي يذكر فيها اسم الشخص

---

(١٠٦) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٤٣، وانظر حادثة مماثلة لدى صلح شهربراز أرمينية في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٤.

(١٠٧) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٤٤.

(١٠٨) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣٩٢.

(١٠٩) انظر: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٥٠٧.

(١١٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٠٧.

(١١١) خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١٧٣.

أو وظيفته أن ممثل أهالي البلاد المفتوحة كان في العادة كبيرهم، كأن يكون «ملكهم»، كما في حال السريروزريكر إن من أرمينية[١١٢] أو «ملكتهم»، كما في حال خاتون ملكة بخارى[١١٣]، أو «صاحبهم» كما في حالة أذرعات[١١٤]، أو «افشينهم» كما في حال السغد[١١٥] أو «عظيمهم» كما هو حال هراة[١١٦] أو «أصبهبذهم» كما في حال طبرستان[١١٧]، أو «دهقانهم» كما لدى صلح الزوابي[١١٨]، وقد يكون ذا صفة دينية، كأن يكون بطريقاً كما حدث في حال الرقة[١١٩]، أو أسقفاً كما كان الوضع في حال دمشق[١٢٠]، والرها[١٢١]، وعلى أية حال فهو من وجوه أهل البلد، وقد استعمل البلاذري نصاً كلمة «وجوههم» عند الحديث عن صلح مكس أرمينية[١٢٢] وعلى هذا فإن المخاطبين بأسمائهم في عهود بانقيا والحيرة والبهقباذ والري ودنباوند وجرجان وطبرستان ومرو الروذ والسغد[١٢٣] هم

---

(١١٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٥.

(١١٣) النرشخي، تاريخ بخارى، ص ٦٢، ص ٦٦؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ٢٣٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠٧.

(١١٤) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠.

(١١٥) ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤.

(١١٦) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

(١١٧) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٩.

(١١٨) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٠٧، وانظر أيضاً حالة مهروذ في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٤.

(١١٩) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٥؛ وانظر: ايضاً حالة عانات في: أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٨.

(١٢٠) انظر: اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٤٠.

(١٢١) راجع: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٦، ففيه رسالة عياض بن غنم إلى أسقف الرها، غيرأن عهد الرها موجه إلى أهل الرها وليس إلى الأسقف.

(١٢٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٦.

(١٢٣) انظر مطالع هذه العهود فيما بعد.

وجهاء أقوامهم. ومهما كان الأمر، فالمهم في مندوب السكان المحليين أن يكون ناطقاً عنهم مقبولاً لديهم، ملزماً عهده عنهم لهم، وقد وردت إشارة إلى هذا في نص صلح خالد لصلوبا بن نسطونا ممثل بانقيا، جاء فيه «وإنك قد نُقِّبْتَ على قومك، وإن قومك رضوا بك، وقد قبلتُ ومنْ معي من المسلمين، ورضيتَ ورضي قَوْمُك»(١٢٤).

وبعد أن يتم توقيع العهد، ويشهد عليه الشهود ويؤرخ ويختم بالخاتم ويكتب محضره(١٢٥) يجب أن يبرمه رئيس القائد أو رئيس المندوب الذي عقد الصلح عن المسلمين، كما حدث عندما قام عياض بن غنم، مقدَّماً من جانب أبي عبيدة بن الجراح فاتحاً لمنبج، فصالح أهلها على مثل صلح أنطاكية؛ قال البلاذري: «قالوا: . . . فأنفذ أبو عبيدة ذلك»(١٢٦). ويبدو من النص الوارد في صلح النوبة أن الخليفة أيضاً كان يبرم العهد قال: «وأمضى ذلك الصلح عثمان»(١٢٧)، وأضاف «ومنْ بعده من الولاة والأمراء، أقره عمر بن عبدالعزيز»(١٢٨)، وهذا النص الهام يفيد أنه كلما جاء خليفة جديد كان عليه أن يبرم الاتفاقيات القديمة المعقودة في خلافة سلفه حتى يظل ما فيها ساري المفعول، وهذا أمر يؤكده ما ذكره أبو عبيد من أن عمر بن عبدالعزيز سأل عن صلح أهل الرها فلما عرف ما فيه أمضاه(١٢٩). والشيء

---

(١٢٤) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٠.

(١٢٥) سوف يجيء الحديث عن الشهود والتاريخ والختم والتسجيل في القسم التالي من هذا البحث.

(١٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٧. وانظر: قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٢٨٨ ففيه عن دمشق أن الصلح كان لخالد وأجاز أبو عبيد صلحه انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٣٠٤، ففيه ما يشبه ذلك عن حلب.

(١٢٧) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ١٠.

(١٢٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٤.

نفسه يقال عن الوالي للولاية، فإنه كلما عين والٍ جديد على مكان ما، كان عليه أن ينظر في العهود المعقودة بين المسلمين وبين أهلها ويمضيه أو يقرّه إن شاء، وهذا الأمير الأخير عليه أن ينظر في العهود المعقودة بين المسلمين وبين أهلها ويمضيه أو يقرّه إن شاء، وهذا الأمر الأخير عليه شهادة أخرى من تصرف أهل برقة وأنطابلس مع يزيد بن عبدالله الحضرمي، فإنه عندما وليهم أتاه ابن دباس النصراني القبطي المصري «بكتاب عهدهم»[١٣٠]. هذا ومما يؤكد هذا كله تأكيداً قاطعاً ويبين بدقة كيفية حدوثه ما حدث في تفليس عندما أصبح واليها ـ ضمن غيرها من أرمينية وأذربيجان ـ الجراح بن عبدالله الحكمي (ـ١١٢)، وكانت قد افتتحت على يد حبيب بن مسلمة الفهري في زمن عمر بن الخطاب[١٣١]، فإن أهلها أتوا الجراح بعهد حبيب بن مسلمة لهم، فأقره الجراح وكتب لهم كتاباً في حكاية ذلك وفي تأكيد موقفه منه، وسوف أورد هنا نصه لأنه فريد من نوعه في المصادر[١٣٢]:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من الجراح بن عبدالله لأهل تفليس من رستاق منجليس من كورة جرزان أنه أتوني بكتاب أمان لهم من حبيب بن مسلمة على الإقرار بصغار الجزية، وأنه صالحهم على أرضين لهم وكروم وأرحاء يقال لها أواري وسابينا من رستاق منجليس، وعن طعام، وديدونا من رستاق قحويط من كورة جرزان، على أن يؤدوا عن هذه الأرحاء والكروم في كل سنة مائة

---

(١٣٠) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨.

(١٣١) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٧٤ ـ ٢٦٧٥.

(١٣٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٩. (وعقد حبيب بن مسلمة معهم في الأموال لابن زنجويه ٢/٤٧٤ ـ ٤٧٦ بروايتين).

درهم بلا ثانية. فأنفذت لهم أمانهم وصلحهم، وأمرت ألا يزاد عليهم.

فمن قرىء عليه كتابي فلا يتعدَّ ذلك فيهم إن شاء اللّه.

وكتب...

إذن كان الخليفة الوالي «يبرم» الاتفاق، وكان ذلك يتم فيما يفهم بالكتابة من حالة تفليس. ولكن على أية حال كانت نسخة العهد الأصلية الموقعة بطبيعة الحال تترك في حفظ مندوب البلاد المفتوحة[١٣٣]، ويبدو أن العقد كان يعمل على نسخة واحدة فقط إذ لا تشير المصادر قط إلى أن المسلمين كانوا يحتفظون بنسخة من العهود التي يعقدونها، وهذا أمر يؤكده اضطرار عمر بن عبدالعزيز إلى إرسال شخص إلى الرها ليرى العهد لدى أسقفها[١٣٤]، وإخراج ابن دباس العهد مع أنطابلس إلى واليها الجديد[١٣٥]، وكذلك ما حدث في تفليس أيام إمارة الجراح بن عبداللّه الحكمي[١٣٦]، كما يرجحه بقوة أن النظم الإدارية كانت غير متطورة خصوصاً زمن الموجات الأولى من الفتوح في خلافتي عمر وعثمان، وهي الفترة التي تم خلالها عقد معظم عهود الصلح مع أهالي البلدان المفتوحة.

هل ينتهي عقد العهد عند هذا الحد؟ إن لدينا في هذا الخصوص بعض النصوص التي تترك مجالاً للتصور أن الأمر لم يكن ليقف عند هذا الحد، وإن الخطوة التالية كانت أن يكتب أهل البلد المفتوح كتاباً موجهاً إلى خليفة

---

(١٣٣) انظر حالة الرها في: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨. وحالة انطابلس المشار إليها قبل قليل في المصدر نفسه: أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٤؛ وحال تفليس في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٩.

(١٣٤) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨.

(١٣٥) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(١٣٦) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٩.

المسلمين أو عامله لديهم يتعهدون فيه بتنفيذ كل ما اتفقوا عليه مع المسلمين، خاصة لجهة الواجبات الملقاة على عاتقهم لقاء الأمان الذي أخذوه منهم. ويكون هذا التعهد شديد التفصيل، بل أكثر تفصيلاً من عهد الأمان نفسه، إذ تبيَّن فيه دقائق المسؤوليات، كما في التعهد الصادر عن نصارى أهل الشام إلى عمر بن الخطاب، وهذا نصه[١٣٧].

بسم الله الرحمن الرحيم

إنا سألناك الأمان لأنفسنا وأهالينا وأولادنا وأموالنا وأهل ملّتنا، على أن نؤدي الجزية عن يد ونحن صاغرون، وعلى أن لا نمنع أحداً من المسلمين أن ينزلوا كنائسنا في الليل والنهار، ونضيفهم فيها ثلاثاً، ونطعمهم فيها الطعام، ونوسع لهم أبوابها، ولا نضرب فيها بالنواقيس، إلا ضرباً خفيّاً، ولا نرفع بها أصواتنا بالقراءة، ولا نؤوي فيها ولا في شيء من منازلنا جاسوساً لعدوّكم، ولا نحدث كنيسة ولا ديراً ولا صومعة ولا قلاّية، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نقصد الاجتماع فيما كان منها في خطط المسلمين بين ظهرانيهم، ولا نظهر شركاً ولا ندعو إليه، ولا نظهر صليباً على كنائسنا ولا في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم، ولا نتعلم القرآن ولا نعلمه أولادنا، ولا نمنع أحداً من ذوي قراباتنا الدخول في الإسلام إن أراد ذلك، وأن نجزّ مقادم رؤسنا، ونشدّ الزنانير في أوساطنا، ونلزم ديننا، ولا نتشبّه بالمسلمين في لباسهم ولا في هيئتهم، ولا في سروجهم،

---

(١٣٧) ابن عساكر، التاريخ، ج ١، ص ٥٦٣ ــ ٥٦٤.

ولا نقش خواتيمهم فننقشها عربياً، ولا نكتني بكنانهم (كذا)، وأن نعظمهم ونوقرهم ونقوم لهم من مجالسنا، ونرشدهم في سبلهم وطرقاتهم، ولا نطلع في منازلهم، ولا نتّخذ سلاحاً ولا سيفاً ولا نحمله في حضر ولا سفر في أرض المسلمين، ولا نبيع خمراً ولا نظهرها، ولا نظهر ناراً مع موتانا في طرق المسلمين، ولا نرفع أصواتنا مع جنائزهم، ولا نجاور المسلمين بهم، ولا نضرب أحداً من المسلمين، ولا نتخذ من الرقيق شيئاً جرت عليه سهامهم.

وتفيد روايات أخرى وردتنا عن كتب العهد من نصارى الشام أو أهل دمشق أن إعداد نص هذه الكتب كان يتم من جانب المسلمين (ومن هنا افتتاح هذه الكتب بالبسملة من دون أن يكون أصحابها مسلمين)، وقد روي بأسانيد عدة عن عبدالرحمن بن غنم الأشعري أنه هو الذي كتب لعمر بن الخطاب نصّ الكتاب الموجه إليه من نصارى الشام[١٣٨]. وفي بعض الروايات نفسها أن عمر قرأ النّص الذي أعده ابن غنم فزاد فيه «ولا نضرب أحداً من المسلمين. شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا عليه الأمان. فإن نحن خالفنا على شيء مما شرطناه لكم وضمنّاه على أنفسنا فلا ذمة لنا وقد حلّ لكم منّا ما يحلّ من أهل المعاندة والشقاق»، وكأن عمر أراد بذلك أن يعلي من درجة التعهد عند الشاميين ويلزمهم بعقدهم أكثر وفي الوقت نفسه يبرىء ذمة المسلمين من أي إجراء يتخذونه ضدهم من جراء تقصيرهم في تنفيذ المطلوب منهم. وتجدر الملاحظة أن هذه التعهدات المكتوبة التي كانت تحفظ ولا بد عند المسلمين، وهي بذلك تعتبر «وثيقة» توازي عهد الصلح المحفوظ عند أهالي البلاد المفتوحة.

---

(١٣٨) انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ص ٥٦٤ و ٥٦٦ و ٥٦٨.

نجيء الآن إلى شكل العهود وبنيتها، وهذا موضوع قد بحث جوانب عدة منه ألبرخت نوت في كتابه الآنف ذكره، وسوف أفيد مما كتبه فيما يلي:

بالنسبة للشكل العام للعهود، لاحظ الأستاذ نوت أن صيغة العهود تجيء إما بالمخاطب أو بالغائب، ولكنه لم ير في ذلك أي تأثير على بنيتها أو مكوّناتها، فلم يتوقف من ثم عندها(١٣٩)، وأريد أن أطيل اللبث بعض الشيء بالنسبة لها، لما تنطوي عليه من أهمية فنية وتقنية وتاريخية.

إن الناظر في الصيغ المستعملة في توجيه الخطاب من المتكلم إلى المخاطب في هذه العهود يجد أنها تقع في ثلاثة قوالب رئيسية(١٤٠) هي أولاً: «هذا ما أعطى [المتكلم] [المخاطب] (وقد يجيء أيضاً خذا ما أمر به...)»(١٤١)، أو «هذا ما عاهد عليه...(١٤٢) أو هذا ما صالح...»(١٤٣)، وثانياً: «هذا كتاب من [المتكلم] لـ[المخاطب]، وصورته المختصرة هي «من [المتكلم] لـ[المخاطب]؛ وثالثاً: «هذا عهد من الأمير [المتكلم] لـ[المخاطب](١٤٤) وأكثر الصيغ وروداً هي الصيغة الأولى (١٤ عهداً من أصل ٢٧)، فالثانية (١٢ عهداً من أصل ٢٧)، وأما الصيغة الأخيرة فإن النموذج الوحيد عليها هو عهد النوبة.

والمدقق في الفرق بين الصيغتين الأولى والثانية يلاحظ أن الصيغة الأولى «هذا ما أعطى... أمر به... صالح» هي صيغة أكثر موضوعية

---

(١٣٩) Noth, Quellenkritische, p. 60.

(١٤٠) عدّ الاثنين الأوليين منها نوت فقط، انظر المرجع نفسه، ص ٦٣.

(١٤١) ورد هذا في صلح هرات فقط، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

(١٤٢) ورد هذا في صلح الحيرة فقط، انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٤.

(١٤٣) في صلح السفر، انظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤.

(١٤٤) لم يتنبه نوت إلى هذه الصيغة الأخيرة (راجع كتابه ص ٦٣) وتنبه فقط للصيغتين الأوليين.

أو «جفافاً» من الصيغة الأولى (هذا كتاب من. . .) التي تشبه قالب الرسائل(١٤٥)، وهي تعطي انطباعاً بأن المسافة شاسعة جداً بين المتكلم والمخاطب أكثر بكثير مما تعطيه الصيغة الثانية؛ أما الصيغة الثالثة فإنها تمزج بين الصيغتين الأوليين. ومن ناحية أخرى من المعروف أن استعمال ضمير الغائب في مخاطبة المخاطب في المكاتبات من أي نوع كان يدل على اعتراف بالمسافة الواسعة بين المتكلم والمخاطب وعلى تواضع المتكلم أمام المخاطب، وذلك على عكس استعمال ضمير المخاطب فيها، فإنه يدل على نوع من «رفع التكليف» بين المتكلم والمخاطب أو على الإحساس بالتساوي ــ على الأقل ــ بين المتكلم والمخاطب(١٤٦).

لنضع هاتين الملاحظتين واحدة إلى جنب الأخرى، فبماذا نخرج؟

نخرج بقاعدة محمولة على التوقع، وهو أن تكون صيغ العهود المبدوءة بـ «هذا ما أعطى. . . صالح» بصيغة الغائب، فيما تكون صيغ العهود المبدوءة بـ «هذا كتاب من. . . لـ . . .» بصيغة المخاطب. فهل ذلك التوقع في مكانه؟

إن الرصد لهذه القاعدة المزدوجة في العهود التي وصلتنا يدل على أن التوقع كان على وجه الإجمال في محله، إذ أن ١٣ عهداً من أصل ١٤ وردت افتتاحياتها بالصيغة الأولى جاءت بصيغة الغائب، و ٨ عهود من أصل ١٢ عهداً وردت افتتاحيتها بالصيغة الثانية جاءت بصيغة المخاطب. والطريف ــ بالإضافة إلى ذلك ــ أن عهد النوبة الذي جاءت افتتاحيته بالصيغة الثالثة جمع بين صيغة الغائب وصيغة المخاطب.

---

(١٤٥) راجع: Noth, Quellenkritische, p. 63.

(١٤٦) يلاحظ أن أربعة من العهود التي تستعمل صيغة المخاطب موجهة إلى ملك بعينه (أصفهان، دنباوند، جرجان، طبرستان) فالحالة هنا هي حالة تساو بين «الرئيس» و «رئيس» المصالحين.

ترى هل تم ذلك عن وعي، أو أنه كان أمراً تلقائياً؟

للإجابة على هذا السؤال لا بد أن ننظر في العهود التي خالفت المتوقع. إذ ذاك نلحظ أنها كلها من العهود المبكرة التي لا تتجاوز بأي حال سنة ١٩ للهجرة، فهذه العهود هي عهود الحيرة (سنة ١٣) ودمشق (سنة ١٤) وبعلبك (سنة ١٤) والرها (سنة ١٧ أو ١٩). وهذه الملاحظة تجر إلى استنتاج هام ــ فيما أظن ــ وهو أن «القاعدة الكتابية» لصيغة العهود كانت أمراً اعتباطياً أول الأمر، ثم ما لبثت أن أخذت نوعاً من الاستواء على قوالب واضحة مع مرور الزمن، فلم نعد نجد ما يشذّ في الصيغة عن المتوقع، وكأنما بات لعهود الصلح «قوانينها الداخلية» التي يجب أن تحافظ عليها. ولا أريد أن أسرف في الاستنتاج ولكني أظن أن هذا كله يوصلنا إلى مزيد من الطمأنينة بالنسبة للموثوقية النسبية للعهود التي بين أيدينا، فإن عدم الالتزام بالقواعد أول الأمر والالتزام بها مع الزمن معناه حدوث ازدياد للوعي تلقائياً مع الزمن، وكون عهودنا تعبر عن ازدياد الوعي معناه أنها ليست مزورة أو موضوعة وإنما هي كالكائن الحي الذي يتطور من الداخل على مهل ولكنه يتغير باتجاه الاستقرار والانتظام والاتساق.

هذا بالنسبة للشكل العام في عهود الصلح، فإذا نحن نظرنا في بناها الخارجية(١٤٧)، وجدنا أن هذه البنى تتشابه تشابهاً عظيماً فيما بينها، وهذا لفت نظر ألبرخت نوت بسرعة، وجعله يرى في محتوياتها ــ من حيث الشكل ــ مجموعة من «الوحدات» تبلغ سبعاً في العهد الأكمل، هي: البسملة، المرسل والمرسل إليه، شروط العقد، الشهود، الكاتب، التاريخ، الخاتم، وإني لأرى أنها ثمان، إذ يجب أن يضاف إليها وحدة «التسجيل» وذلك بعد وحدة الكاتب. من هذه الوحدات الثماني، الوحدات الثلاث

(١٤٧) Noth, Quellenkritische, p. 67.

الأولى وحسب هي الثابتة في كل عهد، أما الوحدات الخمس الأخيرة فإن العهود تختلف فيما بينها على ما تحتويه منها، فأكثرها يثبت فيه الشهود، وهذا حال أكثر من نصف العهود التي وصلتنا (١٥ عهداً من أصل ٢٧) أو الخاتم (٥ عهود من أصل ٢٧)، وما يذكر التسجيل منها قليل جداً (٢ من أصل ٢٧)[١٤٨].

لنأخذ كل واحدة من هذه الوحدات على حدة تاركين الوحدة الثالثة (شروط الصلح)، إلى نهاية هذا القسم، لما لها من علاقة مباشرة بالقسم الأخير من هذا البحث (مضمون عهود الصلح) ولصعوبة الفصل بين المضمون والشكل لدى الحديث عن موضوع مثل موضوع شروط الصلح.

أما البسملة فإنها يجب أن تكون موجودة في جميع عهود الصلح، وجميع صور العهود التي وصلتنا تحتوي على البسملة، باستثناء روايتين من الروايات لعهد الرها، وأظن أن إسقاط البسملة فيهما كان على أساس أن وجودها أمر مفروغ منه، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى روايتين من الروايات الست لصلح دمشق.

أما المرسل والمرسل إليه، فقد تحدثت عنهما في مطلع هذه الفقرة، ويهمني أن أضيف بعض الملاحظات بشأنهما. وأولى هذه الملاحظات أن اسم المرسل يأتي منفرداً في العهود جميعها، على أساس أنه هو الممثل للمسلمين جميعاً والناطق باسمهم، باستثناء عهد واحد هو عهد الرها، فإنه يبدأ هكذا: «هذا كتاب من عياض بن غنم ومن معه من المسلمين لأهل الرها»[١٤٩]، وهذا في رأيي من الشهادات على أنّ العهد مبكر؛ وثانية هذه

---

(١٤٨) قارن بالمرجع السابق: Noth, Quellenkritische, p. 61.

(١٤٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧؛ أبو عبيدة، الأموال، ص ٢٩٨.

الملاحظات أن الأكثريةالعظمى من العهود تسمي المرسل باسمه وحده دون ذكر للمنصب الذي يحتله والذي خوله عقد عهد الصلح (مثلاً: خالد بن الوليد، حذيفة بن اليمان، نعيم بن مقرن، بكير بن عبدالله... الخ) ولكن في قلة قليلة من الأحوال يذكر مركز الشخص الرسمي، كما في عهد مرو الروذ، فإن فيه بعد البسملة «من صخر بن قيس أمير الجيش إلى...»[١٥٠] وفي عهد شهربزار وأرمينية، إذ نص أوله «هذا ما جعطى سراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب...»[١٥١]. وفي عهد النوبة: «عهد من الأمير عبدالله بن سعد بن أبي سرح...»[١٥٢] وهذه الظاهرة نفسها لا تنطبق على اسم المرسل إليه في العهود التي وصلتنا، فإن الأماكن التي يذكر فيها اسم الشخص الممثل لأهل البلاد المفتوحة وحده دون منصبه[١٥٣] ليست أكثر من الأماكن التي يذكر فيها اسمه مع منصبه مثل «هذا ما صالح عليه قتيبة بن مسلم... غوزك بن اخشيذ افشين السغد»[١٥٤]، بل انه ورد مرة اسم منصب المرسل إليه دون اسمه (هذا ما أمر به عبدالله بن عامر عظيم هراة وبوشنيح وباذغيس)[١٥٥] والسبب في ذلك أن المرسل إليهم بالنسبة للمسلمين ـ كاتبي العهد ـ مجهولون، والتعريف بمنصبهم مهم عندما يكونون ممثلين لأقوامهم. فإذا تذكرنا أن معظم العهود وردت موجهة إلى «أهل» بلد معين

---

(١٥٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠٠.

(١٥١) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٥، وانظر أيضاً: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢ في عهد أذربيجان.

(١٥٢) المقريزي، الخطط، ج ١، ص ٢٠٠.

(١٥٣) انظر العهود مع جهل بانقيا، والبهقباذ أصفهان والري وجرجان.

(١٥٤) ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤، وانظر نماذج أخرى في عهد الحيرة ودنباوند وطبرستان ومرو الروذ، ويتفرد عهد طبرستان بأنه بعد اسم المرسل إليه ومنصبه يجيىء «ومن أهل العدو».

(١٥٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

على التعميم، لما يعنيه الصلح لهم جميعاً من مسؤوليات وواجبات، أدركنا أن الأهمية كانت مضاعفة لذكر مكانة ممثل أهل البلاد فيهم عند تمثيله وحده لهم، ولنتذكر أيضاً أن معظم العهود التي ذكرت المرسل إليه باسمه ذكرت إلى جانبه «وأهل كذا» (٤ عهود من أصل ٦).

لنقفز الآن عن الوحدة الثالثة (شروط الصلح) فنصل إلى الشهود ونلاحظ أن هذه الوحدة موجودة في أكثر العهود التي بين أيدينا (٢٤ عهداً من أصل ٢٧) على أن هناك واحداً منها جاء آخره: «وشهد» دون ذكر للشهود بأعيانهم (عهد شهر بزار أرمينية)، وهذا قد يعني أن العهد فيه سقط وذلك لأن استعمال «وشهد» دون أسماء الشهود ورد أيضاً في ثلاثة عهود أخرى (الري وقومس ودنباوند) بشكل «وكتب وشهد»، وفي كل الأماكن كانت العبارة تأتي في نهاية العهد. وهناك انتحاء لإشهاد الله في حال عدم تسمية شهود بأعيانهم منذ العهود المبكرة (بعلبك ودبيل والرقة والرها وتفليس والنوبة)، وهذا الإشهاد يكون بسيطاً مباشراً كما في النوبة (الله الشاهد بيننا على ذلك) أو مقروناً بالآية القرآنية المعروفة[١٥٦]، كما في عهد بعلبك ودبيل والرقة (وشهد الله ﴿وكفى بالله شهيداً﴾)، أو مضافاً إلى الله تعالى غيره (شهد الله هو وملائكته والمسلمون) ـ الرها، أو (شهد الله وملائكته ورسله والذين آمنوا ﴿وكفى بالله شهيداً﴾، تفليس). هذا في حال عدم ذكر أشخاص بأعيانهم هم الشهود، فإذا ذكروا فإنهم دائماً على وجه الإجمال من المعروفين في المسلمين (في صلح دمشق: شهد أبو عبيدة بن الجراح وشرحبيل بن حسنة وقضاعي بن عامر، وقيل غير ذلك)[١٥٧]، وعددهم يتراوح

---

(١٥٦) الآية في النساء: ٧٩، ١٦٦؛ الآية في الرعد: ٤٣، الآية في الإسراء: ٩٦، الآية في الفتح: ٢٨.

(١٥٧) انظر الفروق بين الروايات في الشهود فيما بعد.

بين شاهدين (إذ لا يجوز في الإسلام أقل من شاهدين من الرجال) وبين ١٤ شاهداً[١٥٨]، وفي معظم الأحوال هم ثلاثة شهود (في ٧ عهود من أصل ١٤) وقد يكونون أربعة (في ٤ عهود ن أصل ١٤) أو خمسة (في عهدين من أصل ١٤)، والحالة الوحيدة التي جاء فيها ١٤ شاهداً هي حالة شاذة لا شك، وقد جاءت أسماؤهم شهوداً في عهد السغد، وتفرد ابن أعثم برواية هذا العهد. وبعد فلا شك أن الشهادة هي عملية توثيقية المراد منها تأكيد العهد بجملته وتفصيلاته.

بعد وحدة الشهود تأتي وحدة الكاتب، وفي هذه الوحدة يعبّر عن تأكيد كتابة العهد بالفعل «وكتب» (وورد مرة واحدة «كتبه» في عهد النوبة)، والعهد لا يكون إلا مكتوباً. وقد ورد الفعل و «كتب» «مقروناً» بالفعل «وشهد» في ثلاثة عهود كما سبق أن أشرت في الفقرة السابقة، ولكني أظن أن هناك سقطاً في صورة العهد كما وصلتنا، ومرتين ورد مقروناً بالفعل «وحضر» في عهد القدس وعهد مصر، وللحديث عن الفعل «وحضر» مكان يأتي بعد قليل.

ورغم أن معظم العهود التي وصلتنا فيها ذكر لهذه الوحدة ـ وحدة الكاتب ـ (٢٢ من أصل ٢٧ عهداً)، فإن سبعة عهود فقط يذكر فيها اسم الكاتب بعينه[١٥٩]، كما رأينا في عهد مصر قبل قليل، ومن هؤلاء اثنان مذكوران باسمهما الأول فقط (وردان في عهد مصر، وجندب في عهد أذربيجان) وواحد معرّف أكثر قليلاً بولائه (كيسان مولى بني ثعلبة في عهد مرو الروذ) وثلاثة معروفون باسمهم واسم آبائهم «مرضي بن مقرن» في عهد أرمينية، و «ربيع بن نهشل» في عهد هراة، و «عمرو بن شرحبيل» في عهد

---

(١٥٨) قارن بـ Noth, Quellenkritische, p. 61.

(١٥٩) هي العهود مع أهل هراة ومرو الروذ وأذربيجان وأرمينية والسغد ومصر والنوبة. وقد ورد اسم الكاتب في رواية واحدة من روايات عهد دمشق-الستة.

النوبة) وواحد فقط معروف باسمه واسم أبيه ومنصبه: «ثابت بن أبي ثابت كاتب قتيبة بن مسلم» في عهد السغد المتفرد المار ذكره. فإذا تذكرنا أن الأغلبية العظمى من الكُتّاب في هذه الفترة كانوا من الموالي، أدركنا أن كل الأشكال التي ورد فيها اسم الكاتب أشكال متوقعة غير مستغربة.

بقي أن أشير إلى أن وحدة الكاتب تأتي دائماً في العهود بعد الشهود، غير أنه ورد استثناء على هذه القاعدة في عهد واحد من العهود التي وصلتنا، وهو عهد أذربيجان، فإن «كتب» مكررة فيه، مرة قبل الشهود ومرة بعدهم (وكتب جندب وشهد [ثم أسماء الشهود]. وكتب في سنة ثماني عشرة)، ولكني أظن أن هذا شذوذ بسيط وسهو ربما من سبق القلم من جانب أحد الرواة، وتظل القاعدة قائمة بأن وحدة الكتابة تأتي بعد وحدة الشهود في مبنى عهد الصلح.

لنرجع الآن إلى ذكر الفعل «وحضر» مقروناً بـ«وكتب» إذ ذاك نجد أننا بإزاء وحدة جديدة يمكن أن نسميها «وحدة التسجيل» ـ وهي الوحدة التي أهملها نوت ـ وذلك أنني أفهم من «وحَضَر» أن هناك شخصاً هو كاتبٌ بالمهنة (يسجّل) حدوث كتابة العهد، أو ما يوازي اليوم عَمَلْ مَحْضَر به. وكاتب هذا المحضر، الذي يحضر العهد قد يكون هو نفسه كاتب العهد، ولكنه قد يكون أيضاً غيره، أما نص معاهدة القدس فإنه يسمح بكلا الاحتمالين: «وكتب وحضر سنة خمس عشرة». ونص معادهدة مصر بفتح بابي الاحتمالين فتحاً أوسع: «وكتب وردان وحضر». فهل يعني ذلك: «وكتب وردان وحضر وردان أيضاً»، أن أنه يعني «وكتب وردان وحضر فلان»؟ أجدني ميالة إلى الخيار الثاني وإن كنت لا أملك دليلاً على ذلك سوى الحس الداخلي، وسوى بصيص من البرهان في رواية سيف للخبر عن عهد بانقيا، إذ جاء في آخره (قبل نص العهد مباشرة): «وكتب لهم كتاباً، فتمّوا وتمّ... وشاركهم

المجالد [ابن سعيد الهمداني؟] في الكتاب»[١٦٠]. أما نص عهد الحيرة فإن فيه شهوداً أربعة ليس المجالد بينهم؛ وفيه أيضاً «وكتب سنة اثنتي عشرة»؛ فإذا كان الكاتب معروفاً ــ وهو المجالد ــ فلمَ لم يكتب اسمه؟ أم أنه لم يكن كاتب العهد يطل في زاوية الاحتمال الترجيحي ليس أكثر، ولكن وجود وحدة التسجيل في العهد هو من المؤكد دون شك.

ويلي وحدة التسجيل وحدة التأريخ، وهي متصلة إلى حد ما بالوحدة السابقة «كتب في . . .» إلا أنها أقل منها ظهوراً في العهود التي وصلتنا (١٤ عهد مؤرخ من أصل ٢٧)، ومعظمها يؤرخ بالسنة (وكتب سنة ثلاث وعشرين»، وبعضها وحسب (خمس منها) مؤرخ بالشهر إلى جانب السنة (وكتب في شهر ربيع الأول من سنة اثنتي عشرة في عهد الحيرة)، وهناك حالة واحدة من اختلاف الروايات في تأريخ العهد الواحد (عهد دمشق)[١٦١]، ومرة واحدة كتب التاريخ باليوم والشهر دون السنة (يوم الأحد من شهر الله المحرم في عهد) وهذا يعني السهو أو السقط.

بقيت وحدة الخاتم، ولدينا عدد قليل (خمسة) من العهود ذكرت ختمه من جانب المرسل قبل دفعه إلى أصحابه، وقد جاء بعضها في آخر نص العهد وكأنها خارجة عنه، والأرجح أنها من صلبه: «وختم عياض بخاتمه» في عهد الرقة، و «ختم حبيب بن مسلمة» في عهد دبيل، و «ختم ابن عامر» في عهد هراة؛ ومرة واحدة جاء بتوضيح أكبر وبشكل خارج عن نص العهد حتماً، في آخر عهد مرو الروذ، إذ جاء: علامة نقش خاتم الأحنف وكان (نعبد الله). وبين أيدينا نصّ فريد عن العهد المتميز للسغد الذي أورده ابن أعثم وحده من دون سائر المؤرخين، وفيه الخبر أن المرسل للعهد (قتيبة بن مسلم) لم يكن

---

(١٦٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٩.

(١٦١) قارن فيما بعد.

هو وحده الذي ختم بخاتمه وإنما ختم جميع الشهود (الأربعة عشر) بخواتيمهم، وهذا مستغرب إلا أنه ليس بمستحيل، ما دام الشهود من كبار القوم، ولعلهم يعرفون بخاتمهم من قبل، وما دام المراد من الختم أصلاً الزيادة في توكيد صفة المرسل.

وتلخيصاً لما سبق أقول: أن عهود الصلح التي وصلتنا متشابهة أشد التشابه في مبناها الخارجي، ومبناها الخارجي ذاته بسيط التركيب متدرجه، يوحي تدرجه بالرغبة في أن يقال ما يراد قوله بأيسر طريقة وأكثرها توثيقاً وتأكيداً وبياناً في الآن معاً، وهذا فيه قدر لا بأس به من الدلالة على بساطة العقلية التي أنتجته ووعيها أيضاً، ومن ثمَّ على أن هذه العهود موثوقة من حيث المبدأ لا يرقى فيها الشك إلا إلى دقة بعض الكلمات والتعابير وحسب. وهذا الشيء نفسه هو ما يؤكده شكل العهود العام وصيغتها، فإنه رغم استقلال كل منها (أو كل مجموعة منها أحياناً) بصيغ داخلية معينة تحفظ لها تفردها وتميزها[١٦٢]، فإن الصيغة الخارجية العامة لها تتبع «نماذج» في التعبير تقترب من الكمال الفني والتقني كلما تقدم الزمن، وتجعل من العهود وحدة موحدة واضحة، وكل هذا يسند مسألة الموثوقية المشار إليها من قبل.

نرجع الآن إلى القسم الذي كنا تركناه في دراسة البنية والشكل في عهود الصلح[١٦٣]، وهو «الوحدة الثالثة» ـ شروط العهد، وسوف أتعرض له هنا من ناحية الشكل أولاً ثم من ناحية المضمون.

يتألف القسم من شروط العهد في صورته الكاملة من ست وحدات هي: التحديد الجغرافي لمن نعنيهم شروط الصلح، التحديد السكاني لمن تعنيهم شروط الصلح، حقوق المصالحين، واجبات المصالحين، ضمانات الصلح، العقوبات في حال انتهاك شروط الصلح. ورغم أن العهود التي

---

(١٦٢) سوف يأتي المزيد عن هذا الموضوع في الفقرة التالية.

(١٦٣) قارن بـ Noth, Quellenkritische, p. 67.

وصلتنا متفاوتة في ما يحتوي عليه كل واحد فيها منها، وفي ترتيب بعض هذه الوحدات داخلها، كما سوف أبين من بعد، فإن هذه الوحدات هي إلى حد ما ظاهرة واضحة في الأغلبية العظمى من العهود التي بين أيدينا.

أما التحديد الجغرافي لمن تعنيهم شروط الصلح فإنه في رأس الضروريات في عهد من طبيعة عهد الصلح، ولكن بما أن عهود الصلح كانت تعقد في الغالبية العظمى من الأحوال مع مدن وبلاد حدودها معروفة، فإن هذه الوحدة قليلة الورود في ما وصلنا من عهود، وهي ترد وحسب في الحالات التي يكون فيها إبهام ما بالنسبة لمن تعنيهم شروط الصلح، كما نجد مثلاً في صلح «هراة وبوشنج وبادغيس» (كذا في رأس العهد نصاً) حيث يرد «وصالحه على هراة وسهلها وجبلها»، أو في الحالات التي يكون فيها عهد الصلح شاملاً لأبناء منطقة واسعة لا لمكان واحد محدود، كما نرى في صلح منطقة السغد: «وصالحه عن سمرقند ورساتيقها: كش ونسف، أرضها ومزارعها وجميع حدودها»، بل إن النص قد يذهب إلى تفصيل أبعد توضيحاً وإبانة، كما نجد في صلح أذربيجان: «أعطى... أهل أذربيجان: سهلها وجبلها وحواشيها وشفارها وأهل ملِلها كلهم». على أن تسمية المكان المعقود مع أهله عهد الصلح قد ورد في ثلاثة عهود بهدف التأكيد لا الإبانة والتوضيح، وذلك على الوتيرة نفسها في عهدي القدس واللد (وعلى أهل إيليا... وعلى أهل لد) وهي وتيرة بسيطة جداً، كأنها مبنية على الاستئناف، وعلى وتيرة مختلفة في صلح بانقيا وبسما (عاهدتكم... على كل ذي يد: بانقيا وبسما جميعاً)، وكأن الازدواجية في الطرف المصالح يتطلب التوكيد بالتسمية وبكلمة «جميعاً». وأياً كان الأمر، فإنه عندما يكون التحديد الجغرافي هدفه التوضيح تأتي هذه الوحدة في أول قسم الشروط[١٦٤]، أما عندما تكون للتوكيد فحسبما يقتضيه الظرف.

(١٦٤) شاذ عن ذلك شذوذاً خفيفاً عهد هراة إذ سبق التحديد الجغرافي الواجبات.

ويشبه التحديد السكاني لمن تعنيهم شروط الفتح التحديد الجغرافي، إذ هدفه الأساسي هو البيان والإيضاح والتوكيد معاً، حتى لا يكون هناك لبس لدى سكان مكان ما حول من هو المعني ومن هو غير المعني بشروط عهد الصلح. وهذا التحديد لا يكون مطلوباً إلا في الأماكن التي يكون سكانها متعددي الأجناس أو الأديان أو ما إلى ذلك، فيقوم نص العهد بتبيان المعنيين بدقة كما نجد في عهد بعلبك حيث أنه يحدد أنه موجه إلى «رومها وفرسها وعربها»، فيما عهد دبيل موجه إلى «نصارى دبيل ومجوسها ويهودها... وأهل مللها كلهم»، والطريق أنه في هذا العهد الأخير جاء زيادة على ما أثبتنا «شاهدهم وغائبهم»، والغرض من هذا التحديد هو ليس التوضيح وحسب وإنما دفع الادعاء المحتمل في المستقبل من جانب هؤلاء المصالحين على أن العهد عقد مع أجدادهم فهو غير ملزم لهم. هذا وأكثر ما يستعمل التحديد السكاني هو في تحديد أن العهد المعقود بين أهل مكان ما وبين المسلمين يشمل المقيمين على أرض ذلك المكان إقامة دائمة، فهو ملزم لهم إلزامه لأهل البلد الأصليين، ويستعمل لأجل التعبير عن ذلك عدة صيغ، منها «ولمن سكن فيهم (عهد أذربيجان)»، أو «من أقام فيهم (جرجان)، الطرّاء منهم والتناء (أرمينية)»، أو «أهل... ومن كان معهم» (الري)، أو «هل... ومن حشوا (قومس)». وعندما يكون الغرض من التحديد السكاني هو للمقيمين من الغرباء عن أهل البلاد فإنه ليس هناك مكان محدد تجيء فيه هذه الوحدة، أما إذا كان الأمر متعلقاً بسكان البلد نفسها، بأجناسهم وأديانهم المختلفة، فإن الوحدة هذه تجيء في مطلع قسم شروط الصلح.

وعندما يصل الدارس إلى وحدة حقوق المصالحين تبدأ صورة هذا القسم بالتعقّد، والخط المطّرد في العهود جميعها (باستثناء عهد النوبة وعهد السغد) هو إعطاء الأمان على النفس والمال والصوامع والكنائس.. الخ، بصيغ متقاربة جداً مثل «إني أمنتكم...» (دبيل)، «بالأمان لكم...»

(تفليس)، «أعطاهم الأمان. . .» (ماه دينار)، «إنكم آمنون على. . .» (أصفهان)، وكلها صيغ إيجابية، غير أن تسعة من العهود السبعة والعشرين التي لدينا تحتوي على حقوق إضافية على التأمين العام، وهذه تجيء دائماً بصيغة النفي، فهي تحدد ما لن يحدث لأهالي البلد المفتوح حقاً ممنوحاً لهم برضى الفاتحين، ومن الأمثلة على ذلك في عهد دمشق «وسور مدينتهم لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم»، وقريب منه ما جاء في عهد القدس، وفيه إضافة إلى ذلك: «ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود»، وفي عهد مصر: «ولا يساكنهم النوب»، وفي عهد دنباوند: «ولا يغار عليك». . . الخ.

ويتفرع عن الأمان العام نوعان من الأمان الخاص الموجه لفئة معينة من المعنيين بالأمان العام، وهم فئة الجالين وفئة القابلين للإسلام، وهذان النوعان أقل وروداً بطبيعة الحال في العهود، وقد ورد النوع الأول في عهود القدس ولد (فلسطين)[١٦٥] ومصر وجرجان وأذربيجان، وصيغته الأشيع، وهي الواردة في العهود الأربعة الأولى، هي «ومن خرج فهو آمن حتى يبلغ مأمنه» (جرجان)، وتلك الأقل شيوعاً هي صيغة عهد أذربيجان «ومن خرج فله الأمان حتى يلجأ إلى حرزه». تلك هي حقوق الجالي عن الأرض المفتوحة، أما حقوق الرجل إذا دخل في الاسم فإن عهود بعلبك وتفليس ومرد الروذ تتعرض لها، وكل واحد منها يستعمل صيغة مختلفة عن الأخرى في إيرادها، أبسطها صيغة عهد بعلبك: «ومن أسلم منهم فله ما لنا وعليه ما علينا» ــ وهي الصيغة التي استعملها الرسول ــ برواية الحسن بن محمد ــ في كتابه لمجوس هجر[١٦٦] ــ وأشد منها تعقيداً صيغة عهد تفليس: «فإن تبتم وأقمتم الصلاة

---

(١٦٥) عددت هذا العهد بينها رغم أنه مقطوع بعد «وعليهم أن يخرجوا» قياساً على عهد القدس، إذ كان سائره مثله، انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٧.

(١٦٦) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩٧.

وآتيتم الزكاة فإخوانا في الدين» ــ وفيها غير رواية[١٦٧]، وأخيراً تأتي صيغة عهد مرو الروذ وهي أكثر تعقيداً وطولاً أيضاً: «وإن أنت أسلمت واتبعت الرسول كان لك من المسلمين العطاء والمنزلة والرزق، وأنت أخوهم».

وهناك ظاهرة تستدعي التوقف لدى دراسة الشكل في وحدة الحقوق، وقد وردت في عهد مرو الروذ فقط، فإن هذا العهد كتب رداً على اقتراحات شروط الصلح من جانب مرزبان مرو الروذ إلى الأحنف بن قيس، وقد كان في جملتها «. . . وإن تقرّوا بيدي ما كان ملك الملوك كسرى أقطع جد أبي، حيث قتل الحية التي أكلت الناس وقطعت السبل من الأرضين والقرى بما فيها من الرجال. . .». فلما قبل الأحنف بهذا الاقتراح أعاد استعمال كلمات المرزبان نفسها باستثناء العكس لمديح كسرى فكتب في عهده له «. . . إلا ما كان من الأرضين التي ذكرت أن كسرى الظالم لنفسه أقطع جد أبيك لما كان من قتله الحية التي أفسدت الأرض وقطعت السبل»، وهذا برهان فريد على مقدار الرغبة في التوثيق التي كانت لدى المسلمين عند عقد العهود.

غير أنه لكي يستحق المصالحون هذه الحقوق، فإن عليهم بالمقابل واجبات يكون تنفيذ العهد مرهوناً بقيامهم بها. ومن هنا كان يلحق بهذه الوحدة ما يمكن أن نسميه «الصورة الشرطية» لهذه الوحدة، وهي ترد في معظم العهود التي وصلتنا، والصيغ التي تجيء فيها مختلفة، منها باستعمال «إذا» («لا يُعْرَضُ لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية» ــ دمشق)، أو باستعمال «ما» ــ بمعنى طالما ــ («وعلينا الوفاء لكم بالعهد ما وفيتم وأديتم الجزية والخراج» ــ دبيل)، أو باستعمال الفاء («فإن فعلت ذلك فليس لأحد منا أن يغير عليك، فإن فعلتم فلا عهد بيننا وبينكم» ــ طبرستان) أو باستعمال «على» بالمعنى الشرطي («الأمان. . . على أن يؤدوا الجزية» ــ قومس).

---

(١٦٧) قارن بما يأتي بعد.

بقي أن أقول أنه في معظم العهود التي وصلتنا تأتي وحدة «الحقوق» قبل وحدة «الواجبات»، وذلك لأن أكثر العهود تبدأ بالأمان ومن ثم تنطلق إلى تبيان ما يشمله، ولأن الحقوق، مهما جاء فيها من التفصيلات، فإنها تبقى أشد بساطة من الواجبات وأقل تفريعاً منها. على أنه شذّ عن هذه القاعدة خمسة عهود «هي عهود أصفهان وجرجان ومرو الروذ وهراة والسغد)، جاءت فيها وحدة الواجبات قبل وحدة الحقوق، ، كما جاء في عهود خمسة أخرى تكرار، بمعنى أن وحدة الواجبات تجيء في قسمين تعترضهما وحدة الحقوق، أو العكس، وهذه هي عهود تفليس ودنباوند وجرجان وطبرستان وأرمينية، وهي عهود بنيتها مضطربة بطبيعة الحال، وجاء في عهدين مبكرين (بانقيا وبهقباذ) ذكر المتعة أو الذمة (الحقوق) جنباً إلى جنب مع ذكر الجزية (الواجبات) (« . . . على الجزية والمتعة» و «لكم الذمة وعليكم الجزية»)، وهذه صيغة مختصرة، والاختصار الشديد مع المباشرة بيِّن في العهود الأولى، ولم تتأثر بنية هذين العهدين بهذا الجمع السريع.

ومع وصولنا إلى وحدة «الواجبات» نكون قد وصلنا إلى أشد أجزاء القسم القانوني تعقيداً، وطولاً، وهي تمثل مع وحدة الحقوق الوحدتين الثابتتين في العهود جميعها.

والصيغ التي تأتي فيها حكاية الواجبات هي صيغ إيجابية في الغالبية العظمى من الأحوال، وسلبية في الأحوال الأخرى. وأكثر الصيغ استعمالاً من الصيغ الإيجابية هي «على» بمعنى الفرض والشرط، فمن الأمثلة على الفرض «على الكفّ: أن تكف أهل أرضك. . .» (عهد دنباوند)، أو على الجزاء: دينار عن كل حالم، و «على إقرار بصغار الجزية» (عهد دبيل)؛ ومن الأمثلة على الشرط: «على أن يؤدوا الجزية عن يد. . .» (قومس)، أو «على أن يقروا المسلمين يوماً وليلة. . .» (الري) و «على. . . أن ينفروا لكل غارة»

(أرمينية). وقد تقترن «على» بـ«لنا» نحو: «ولنا عليهم أن يصلحوا من جسورنا. . .» (عهد الرها)، أو تأتي «لنا» وحدها: «ولنا نصيحتكم وضلعكم على عدو الله ورسوله» (تفليس). أما الصيغ السلبية فأهم أدواتها «لا»، إمّا وحدها («لا تسلطوا على مسلم» ـ عهد أصفهان)، أو مقترنة بـ«على» (على ألاّ يحدثوا كنيسة ولا بيعة ـ عهد الرقة)، وكذلك من أدواتها «ليس لكم أن تجمعوا بين متفرق من الأهلات استصغاراً منكم للجزية» في صلح دبيل. وإذا كانت صيغتا الإيجاب والسلب قد استعملتا من قبل في وحدة الحقوق، فإن هناك صيغتين لم تستعملا فيها ووردتا فقط في وحدة الواجبات، أولاهما صيغة الافتراض، ومن النماذج عليها في عهد دبيل «وإن قطع بأحد من المؤمنين عندكم فعليكم أداؤه إلى أدنى فئة من المؤمنين والمسلمين»، وثانيتهما صيغة الشرط، كما جاء في عهد جرجان «ومن استعنّا به منكم فله جزاؤه في معونته. . .».

وكما كان إيصال الحقوق، إلى المصالحين من جانب المسلمين مرهوناً بتنفيذ المصالحين للواجبات، فكذلك تنفيذهم الواجبات مرهون بأن تصل إليهم حقوقهم من المسلمين. ومن هنا كان يلحق بهذه الوحدة أيضاً ـ مثل سابقتها ـ «الصورة الشرطية لها، غير أن هذه الصورة لا تظهر في العهود ظهور تلك الصورة هناك، لأنها ـ بكل بساطة ـ تضع الشرط على المسلمين لا على المصالحين، وقد وردت في أقدم عهدين لدينا فقط: عهد بانقيا وعهد الحيرة، وقد جاءت في الأولى بصيغة الإيجاب: «فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم» والثانية بصيغة السلب «فإن لم يمنعهم فلا شيء عليهم حتى يمنعهم»، وفي رأيي أن عدم ظهورها بعد الفترة الأولى من الفتوح يدل على ما نال المسلمين من المزيد من الثقة بالنفس مع الزمن، فلم يعودوا بحاجة لأن يؤكدوا الشروط الموضوعة عليهم بالوفاء بالعهد، وكأن ما سبق لهم أن فعلوه مع أهل الأراضي المفتوحة في الواقع كفيل بالبرهان على أنهم يفون

بأمانهم عندما يعطون الأمان على الذمة لأي بلد من البلاد متى فتحوها صلحاً وعاهدوا أهلها عهداً.

وبعد الحقوق والواجبات يكون المطلوب في العهد هو الضمان، والضمانة الكبرى في العهود هي «الذمة» أو «العهد والذمة» أو «العهد والذمة والميثاق»، وهي تأتي مبدوءة إما باللام («لهم بذلك عهد اللّه» ـ دمشق)، «لك بذلك ذمتي...» ـ السغد)، أو بـ «على»، وهذا أشيع، بإحدى طريقتين: «على ما في هذا الكتاب عهد اللّه...» ـ مصر، أو «علينا بذلك عهد اللّه... » ـ النوبة. ولأن العهود تحتاج إلى أن تكون ضمانتها موثوقاً بها تمام الثقة، فإن كل العهود التي وردت فيها وحدة الضمان تعطي المصالحين عهداً وذمة لا يمكن أن يوجد أوثق منهما: ذمة اللّه والرسول، كما في عهد النوبة، وقد يضاف إلى ذمتهما ذمة الخليفة والمؤمنين، كما في عهد مصر، وقد ترفع الموثوقية إلى درجة أعلى، فيستعمل لفظ «الخلفاء» ـ بالجمع ـ بدلاً من «خليفة» بالمفرد، كما في عهدي دمشق والقدس(١٦٨)، وفي جميع هذه العهود لا يسمى الرسول باستثناء عهد النوبة (رسوله محمد صلى اللّه عليه وسلم») ـ ولا الخليفة ولا أحد المؤمنين؛ إلا أنه ـ ومرة أخرى ـ يرجع عهد السغد ليمثل استثناء كبيراً على القاعدة، فنجده يسمي الرسول ويذكر عترته ويسمي الخليفة وينسبه، ثم يذكر والي الشرق باللقب والاسم والنسب، ويعطي اسم قائد الجيش عاقد العهد مع افشين السغد، ويذكر المؤمنين فوق هذا كله، وذلك على الشكل التالي: «إنه صالحه وشرط له بذلك عهد اللّه وميثاقه وذمته، وذمة رسوله محمد صلى اللّه عليه وسلم، وذمة أمير المؤمنين الوليد بن عبدالملك بن مروان، وذمة الأمير الحجاج بن يوسف بن الحكم،

(١٦٨) اعتبر البرخت نوت أن مجرد ذكر الخلفاء بالجمع في عصر عمر يطعن في موثوقية نص العهد (Quellenkritische, p. 67) ولكن كما حاولت أن أبين هنا كان المراد هو تضخيم الثقة بالضمانة. وبعد فإن الإنسان نفسه «خليفة في الأرض» في الإسلام.

وذمة المؤمنين، وذمة قتيبة بن مسلم». وإذا كان في هذا شذوذ على القاعدة في وحدة الضمانة، فإن فيه شذوذاً آخر وهو أنه جاء في مطلع العهد (مباشرة بعد المرسل والمرسل إليه) على عكس المعهود، إذ تأتي الضمانة بعد الحقوق والواجبات، مؤكدة لها وخاتمة إياها بخاتمها.

وحيث أن الذمة تُعْطى من المصالِحين ـ بكسر اللام ـ إلى المُصالَحين ـ بفتحها ـ، فإن كل العهود تكتفي بذكر ذمة المسلمين، ولم يشذّ عن هذه القاعدة سوى عهد النوبة، إذ طالبوا فيه ذمةً مقابلة من المصالحين، وقد جاءت على الشكل التالي: «ولنا عليكم بذلك أعظم ما تدينون به من ذمة المسيح وذمة الحواريّين وذمة من تعظمونه من أهل دينكم وملّتكم»، وهذا تعبير في غاية الطرافة، والجهلُ بالنصارى والقياسُ على المفاهيم الإسلامية واضحان فيه.

نصل الآن إلى الوحدة الأخيرة في القسم القانوني، وهي وحدة العقوبات في حال انتهاك شروط الصلح، وهي تجيء عادة في آخر العهد، وإن كان هناك استثناءات طفيفة، وهي إما أن تأتي بشكل قاعدة عامة، كما جاء في عهد تفليس («ومن تولى عن الإيمان والإسلام والجزية فعدوّ اللّه ورسوله والذين آمنوا واللّه المستعان عليه»)، وهذه نادرة في العهود، أو بشكل توجه مباشر إلى المعاهَدين، مجتمعين أو أفراداً؛ ومن الأمثلة على التوجه الجماعي ما جاء في عهدي ماه دينار وماه مهراذان «فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة»، ومن الأمثلة على التوجه الفردي: «فمن منع ما عليه فلا عهد ولا ذمة» الذي جاء في عهد هراة. كذلك قد تذكر الجرائم التي تتطلب عقوبة في حال حدوثها بشكل عام، كما في عهد موقان: «فإن تركوا ذلك واستبان منهم غش فلا أمان لهم إلا أن يسلّموا الغششة برمتهم وإلا فهم متمالئون»، أو تحدد مجموعة من الجرائم بأعيانها، كما جاء في صلح النوبة: «فإن أنتم آويتم عبداً لمسلم، أو قتلتم مسلماً أو معاهداً، أو تعرضتم

للمسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم، أو منعتم شيئاً من الثلاثمائة رأس وستين رأساً، فقد برئت منكم هذه الهدنة والأمان، ونحن وأنتم على سواء، حتى يحكم الله بيننا، وهو خير الحاكمين»؛ ويحدث أيضاً أن تذكر جريمة معينة وتذكر إلى جانبها عقوبتها الخاصة، من مثل ما جاء في عهد جرجان: «وعلى أنّ من سبّ مسلماً بلغ جهده... ومن ضربه حلّ دمه»، وقريب منه أيضاً نص عهد أصفهان.

وتلخيص لما سبق أقول: إن الوحدة الثالثة في البنية الكبرى لعهود الصلح التي وصلتنا، وحدة شروط الصلح، هي وحدة شديدة التركيب، إذ هي نفسها مكونة من ست وحدات داخلية في العهد الأكمل، هي وحدات: التحديد الجغرافي لمن تعنيهم عهود الصلح، والتحديد السكاني لمن تعنيهم عهود الصلح، وحقوق المصالحين، وواجبات المصالحين، وضمانات الصلح، والعقوبات في حال انتهاك شروط الصلح. وهذه الوحدات الداخلية يتفاوت وجودها في العهود من عهد لعهد، إلا أن جميعها يحتوي على أهم وحدتين فيها وهما وحدتا الحقوق والواجبات. ويدل التركيز على وحدتي الحقوق والواجبات من ضمن وحدات شروط الصلح، وعلى وحدة شروط الصلح من بين سائر وحدات العهد الكبرى، فضلاً عن تعقيدها جميعاً أكثر من سائر الوحدات، أن ترتيب الوضع القانوني بين الفاتحين والمعاهدين هو أهم ما كان يهدف إليه من وراء العهود، فهو إذن حجر الزاوية منها وصلب مادّتها، وهو إن كان يدل على شيء يتجاوز اتّباع سنة الرسول الكريم، فإنه يدل على تحكم النظرة التشريعية في أذهان الفاتحين الأوائل، وعلى فهم عميق لارتباط الجماعة بالكيان السياسي الشرعي ارتباطاً حتمياً. وفي هذا المجال يصبح واضحاً مدى ضخامة التأثر بلبّ الإسلام في نفوس مبرمي هذه العهود، ولا يضيرهم في شيء أنهم لم يستخدموا إلا القليل من التعابير

القرآنية في تلك العهود[١٦٩]، فإن أثر القرآن يظهر في عقليتهم وتوجههم الأصلي بشكل يتجاوز ظهورها بالألفاظ على أوراق عهودهم. كذلك فإن دراسة الشكل لهذه الوحدة الثالثة بأجزائه المختلفة تظهر توازناً عجيباً بين التفرد والوحدة، بمعنى أن كل واحد من هذه الأجزاء يتشابه تشابهاً غير قليل في العهود المختلفة، إن على مستوى الشكل الخارجي، أو على مستوى الصيغ التعبيرية، ولكن ـ ورغم ذلك ـ يظل لكل جزء من كل عهد تفرده الخاص، بحيث لا يمكن أن يخلط بينه وبين الجزء الموازي له في العهد الآخر، اللهم إلا حيث يكون العهدان متطابقين نصاً تقريباً، وهذه حالة فريدة لا نجدها إلا في عهدي ماه دينار وماه بهراذان.

لنمض الآن إلى دراسة مضمون العهود. وسوف أركز فقط على الوحدة الثالثة باعتبارها لب الموضوع كما قلت، ولأن الوحدات الأخرى لا تتمايز الواحدة عن الأخرى إلا بالشكل، وهذا قد تعرضت له فيما سبق.

وقبل أن أشرع في تحليل مضمون شروط الصلح أود أن أتوقف عند ظاهرة هامة جداً لا يجوز تجاوزها، وهي العلاقة بين هذا المضمون كما يظهر في نص عهد الصلح وبينه كما يظهر في الأخبار «شبه الوثيقية» عنه في المصادر. وللوصول إلى نتائج سليمة لا بد من إجراء مقارنة بين مادة الوحدة الثالثة في بعض العهود ومادة هذه الوحدة في المصادر الموازية، ولنأخذ مثلاً عهد الحيرة. فماذا نجد؟

في عهد الحيرة ينص العهد على أن خالداً فرض على أهل الحيرة جزية مبلغها (١٩٠,٠٠٠) درهم تُرْفع فقط عن المتعبّدين السائحين في الدنيا، وأنه إذا لم يمنع المسلمون أهل الحيرة فلا شيء عليهم حتى يمنعوهم، فإذا غدروا

---

(١٦٩) قارن بـ .Noth. Quellenkritische. p. 65

بهم فالذمة منهم بريئة[١٧٠]. أما في المصادر فهناك حديث طويل عن قيمة الجزية، إلا أن اتفاقه مع ما جاء في العهد قليل جداً، فهناك رواية تقول إنها (١٩٠,٠٠٠) درهم كما جاء في نص العهد[١٧١]، أما سائر الروايات فإنها مخالفة لنص العهد، وهناك ثلاث روايات على أن الجزية بلغت (١٠٠,٠٠٠) درهم[١٧٢]، ورواية أنها كانت (٨٠,٠٠٠) درهم[١٧٣]، ورواية أخرى أنها بلغت (٨٤,٠٠٠)؛ قال: وذلك «أن أهل الحيرة كانوا ستة آلاف رجل، فألزم كل رجل منهم أربعة عشر درهماً وزن خمسة، فبلغ ذلك أربعة وثمانين ألفاً وزن خمسة، تكون ستين وزن سبعة؛ قال: «وكتب لهم بذلك كتاباً قد قرأته»[١٧٤]. بالإضافة إلى ذلك لم يذكر في أي من المصادر رفع الجزية عن المتعبدين، ولا منع الجزية في عدم حصول المنعة، ولا إسقاط الذمة إذا حدث من أهل الحيرة غدر، بل ذكر غير ذلك تماماً: ذكرت شروط أخرى واجبة على أهل الحيرة هي أن يكونوا عيوناً على أهل فارس[١٧٥] (وفي رواية: عوناً)[١٧٦]، وأن لا يهدم لهم بيعة ولا قصر[١٧٧]، وأن لا يبغوا المسلمين غائلة[١٧٨].

---

(١٧٠) راجع هذا الملحق رقم: ٢.

(١٧١) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠١٩.

(١٧٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧؛ المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٥، ص ١٦٦؛ الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبدالله (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م) فتوح الشام، تحقيق وزليس، كلكتا، ١٨٥٤.

(١٧٣) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧.

(١٧٤) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٨.

(١٧٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧، ٢٩٨؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠١٩ ـ ٢٠٢٠.

(١٧٦) انظر: الأزدي، فتوح الشام، ص ٥٥.

(١٧٧) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧.

(١٧٨) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٨؛ الأزدي، فتوح الشام، ص ٥٥.

على ماذا يدل هذا؟

إنه يدل على أن الفرق بين مضمون شروط الصلح في صورة العهد الرسمية وبين مضمونها في روايات الرواة فرق كبير جداً حتى أنه لا يمكن أن يوفق بينهما، وهذه قاعدة تطّرد مع كل محاولة للمقارنة بين العهود التي وصلتنا وبين الأخبار شبه الوثيقية عنها في المصادر. غير أنه لا بد من ملاحظة أمر هام وهو أن ما تزيده أخبار المصادر لا يختلف في طبيعته ذاتها عما يرد في العهد عادة من شروط، فهو من نفس نوعها أو جنسها أو طبيعتها، وإنما هو مختلف عنها في المؤدى وحده. وفي تصوري أن الأخبار التي في المصادر مأخوذة عن «رسائل التعهد» التي كان يكتبها أبناء البلاد المفتوحة ويوقعونها ويعطونها للمسلمين مقابل تسلمهم عهود الصلح منهم، وقد مرّ الحديث عنها من قبل، كما مرّ منها نموذج فيما سبق (تعهد نصارى الشام لعمر) وقد لاحظنا فيه أنه يحتوي على تفصيلات كثيرة جداً جداً لم ترد في عهد الصلح القصير البسيط لأهل دمشق، والحقيقة أن هذا يتفق مع ما نلاحظه في روايات الرواة في أخبارهم «شبه الوثيقية»، فإنها دائماً أكثر تفصيلاً وتدقيقاً وتعداداً للشروط، خاصة في مجال الواجبات على أهالي البلاد المفتوحة، بل إننا إذا قارنّا بين «تعهد» أهل الشام وبين بعض «الأخبار الوثيقية» عن صلح دمشق، وجدنا تشابهاً عجيباً بينهما، وهذا يجعلنا نرجح ما رجحناه، من أن هذه الأخبار هي صورة تقريبية للتعهدات الأصلية المكتوبة، تماماً كما أن نصوص العهود هي صورة تقريبية لأصولها الرسمية. وما دام الأمر كذلك، فإن الأخبار لا يمكن أن تدخل هنا في تحليل مضمون العهود، وإنما قد يلجأ إليها لتوضيح نقطة أو مشكلة بين الحين والحين.

يتركز في صلب العهود الحديث أكثر ما يتركز، بعد البسملة وتحديد المرسل والمرسل إليه، وقبل ذكر الشهود والكاتب والتاريخ والخاتم

والتسجيل، على شروط الصلح المكونة أساساً من حقوق أهالي البلاد المفتوحة من ناحية وواجباتهم من ناحية أخرى.

أما الحقوق فإن العهود جميعها تذكر الأمان عموداً فقرياً في العهد، ويكون الأمان ابتداء دائماً على النفس (أو الدم) والمال، وقد يحدد مَنْ مِنَ النفوس هو آمن، كما في عهد تفليس: «لكم ولأولادكم ولأهاليكم»، وفي عهد الرقة: «وذراريهم ونسائهم». بعد ذلك تختلف العهود فيما بينها على ما هي الأشياء التي تُعْطي الأمان، ويتحكم في ذلك أمور كثيرة، لعل أهمها: (١) طبيعة الفتح نفسه، فإذا كان فتحاً للمدينة وما حولها أعطوا الأمان على «دورهم داخل المدينة وخارجها» (بعلبك)؛ و (٢) طبيعة المدينة نفسها، كأن يكون لها سور فيعين الأمان له من الهدم (دمشق، دبيل) أو يكون فيها أرحاء كثيرة أو طواحين فيذكر ذلك في العهد (بعلبك، الرها)؛ و (٣) لون المصالحين الديني البارز، والتأمين على الكنائس أو البيع أو الصوامع أو الصلبان معروف في عهود عديدة (دمشق، القدس، لدّ وفلسطين، الرقة، تفليس، مصر)، وكذلك الحديث عن أمانهم بالنسبة لشرائعهم ومللهم (ماه دينار وماه بهراذان، قومس، جرجان، موقان)؛ و (٤) مذاهب المصالحين في الرزق، كأن يكونوا تجاراً كسكان النوبة، فيعاهدون على أن «لا يمنعوا من تجارة صادرة ولا واردة»، أو أن يكونوا مزيجاً من التجار والرعاة، كأهل بعلبك، فيجيء في عهدهم «وللروم أن يرعوا سرحهم ما بينهم وبين خمسة عشر ميلاً... فإذا مضى شهر ربيع وجمادى الأولى ساروا إلى حيث شاؤوا... ولتجارهم أن يسافروا إلى حيث أرادوا من البلاد التي صالحنا عليها...»؛ و (٥) الاتفاق الشخصي بين عاقد الصلح من المسلمين وكبير المصالحين، وتلك حالات خاصة جداً، كما نجد في عهد مرو الروذ مثلاً: «وأن لك على ذلك نصرة المسلمين على من يقاتل من وراءك من أهل ملتك... ولا خراج عليك ولا على أحد من أهل بيتك من ذوي الأرحام»،

أو في عهد السغد: «وعلى قتيبة العهد والميثاق أنه لا يعمل على غوزك بن أخشيد، أفشين السغد، بشيء، ولا يغدر به، ولا يأخذ منه أكثر مما صالحه عليه، ويعاونه على عدوه، ويقول قتيبة بن مسلم: بأني قد ملكتك يا غوزك في اخشيد سمرقند وأرضها وحدودها وكـش ونسف وبلادها وحصونها، وفوضت إليك أمرها، وأخذت خامتك عليها ألا يعترض عليك معترض، وأن الملك من بعدك لولدك أبداً ما دامت لي ولاية خراسان». وإن الحقوق الكبيرة المبالغ فيها التي أعطاها قتيبة بن مسلم إلى أفشين السغد بموجب هذا العهد لهي دلالة أخرى على أن هذا العهد الذي تفرد بروايته ابن أعثم يحتاج إلى دراسة مستقلة.

وفيما عدا ما ذكرت من الملامح عن حقوق المصالحين لا تعـطينا نصوص العهود شيئاً يذكر، فإن الحديث عنها قليل مقابـل الحديث عن الواجبات، موضوع الفقرة التالية.

هذا هو أطول أقسام العهود جميعها دون استثناء تقريباً، والعمود الفقري فيه هو الجزية، الشرط الأول لعقد الصلح.

ومعظم العهود تستعمل لفظ «الجزية»، وبعضها فقط يستعمل لفظ «الجزاء» بدلاً منها، كما في عهد الحيرة («جزاء عن أيديهم في الدنيا») والري وجرجان وموقان (على الجزاء...)، وهي تُعْطى اسم «الحق» في عهد الرها. وقد يقرن بذكر «الجزية» «الخراج»، إلا أن هذا نادر (بعلبك، دبيل)، كما قد يقرن بها ما يفيد الصَّغار المنصوص عليه في القرآن[١٧٩]، ولكن هذا لم يرد سوى في عهد تفليس («على إقـرارٍ بصغار الجزية»)[١٨٠] وعهد قومس (على أن يؤدوا الجزية عن يد).

---

(١٧٩) الآية ٢٩ من سورة التوبة ونصها: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾.
(١٨٠) فيها غير رواية.

وتختلف العهود فيما بينها في تحديد الجزية، فبينما يذهب عدد منها إلى تحديدها بمبلغ من المال معين كبير مقطوع يفرض على أهل البلاد (١٠,٠٠٠ دينار على بانقيا، ١٩٠,٠٠٠ درهم على الحيرة، ٢٠٠٠,٠٠٠ ثقيل على بهقباذ، ٥٠٠٠٠,٠٠٠ على مصر، ٢٠٠,٠٠٠ درهم وزن سبعة على دنباوند، ٥٠٠٠٠٠ درهم على طبرستان، ٦٠٠٠٠ على مرو الروذ)، تعيّن بعض العهود الكمية المالية المطلوبة على الأسرة، كما في نص عهد تفليس: «على أهل كل بيت دينار واف»، وفي هذه الحالة يحذر السكان من التلاعب بعدد البيوت عندهم (عن طريق ضمّها معاً لتصبح أقل عدداً)، كما يتعهد المسلمون بعدم تفريقها لتصبح أكثر عدداً. وأكثر من ذلك ورود تحديد الجزية على الرأس، كما في عهد موقان: «دينار عن كل حالم»، وفي هذه الحال يذكر في العهد عادة من هم الأشخاص الذين يجب أن تدفع الجزية على رؤوسهم، وأكثرها تجعلها مفروضة على الحالم (موقان، جرجان، قومس، ماه دينار، ماه بهراذان) واثنان نصّا على أنها مرفوعة عن أناس بأعيانهم، فدفعها في عهد أذربيجان ليس على صبي ولا امرأة ولا زَمِنٍ ليس في يديه شيء ولا متعبد متنخّل ليس في يديه شيء، وكذلك في عهد الحيرة، على أهلها ـ بما فيهم رهبانهم وقسّيسيهم ـ أن يدفعوا الجزية «إلا من كان منهم غير ذي يد، حبيساً عن الدنيا، تاركاً لها..[١٨١] أو سحاتاً تاركاً للدنيا».

وهناك عهود لا تعين فيها كمية المال المفروضة على بلد ما، وإنما تُجْعَل متروكة للتقدير بحسب أحوال البلاد من العسر واليسر: «على قدر طاقتهم» (ماه دينار، ماه بهراذان، أصفهان، قومس، جرجان، أذربيجان)، وبعضها ينص على أن على المعسر أن يدفع أقل من الموسر: «القوي على قدرْ قوته والمقل على قدر إقلاله» (بانقيا).

---

(١٨١) فيه رواية أخرى.

ولا يكون دفع الجزية بالنقد وحده، وإنما قد يكون بالعين أيضاً، وفي عهد السغد نقرأ أن بين الجزية كان ثلاثة آلاف رأس من الرقيق «ليس فيهم صبي ولا شيخ»، وفي عهد النوبة نجد أن عليهم ثلاثمائة وستين رأساً «من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيه ذكران وإناث، ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم، تدفعون ذلك إلى والي أسوان». وقد ذكر في ضمن عهد مصر أن على النوبة الذين يستجيبون لصلح مصر أن يعينوا بأشياء منها «كذا وكذا رأساً وكذا وكذا فرساً». هذا وليس لدينا إشارة في العهود إلى أن بعض الجزية كان يدفع من المزروعات والمستخرجات منها، فهذا نعرفه من الأخبار الوثيقية[١٨٢]، ولكن لدينا في عهد موقان ما يوسع مجال التنويع في ما يعطى جزيةً، إذ فيه أن على كل حالم ديناراً «أو قيمته»، بمعنى قيمتهمن أي شيء متوفر في البلاد. وفي هذا المجال لدينا نصّ فريد في عهد السغد يبين فيه قيمة عدد من «البضائع» والمعادن المالية وكيف تحسب في ذلك الوقت، فكأنه بذلك يعطينا «أسعار العملات» أو «معدّل الصرف» لبعض الأشياء المتوفرة آنذاك، وذلك بتفصيل جميل غير معهود؛ قال: «فما أعطى من ذلك في جزية أرضه من السبي يحسب له كل رأس بـ ٢٠٠ درهم، وما كان من الثياب الكبار كل ثوب بـ ١٠٠ درهم، والصغار بـ ٦٠ درهماً، وما كان من حرير فكل شقة بـ ٢٨ درهماً، والذهب الأحمر كل مثقال بـ ٢٠ درهماً، والفضة البيضاء مثقال بمثقال».

ويتعين دفع الجزية مرة في كل سنة، وهذا أمر يُنَصُّ عليه نصاً في عدد غير قليل من العهود التي بين أيدينا (بانقيا، الحيرة، بهقباذ، ماه دينار، ماه بهراذان، أصفهان، الري، دنباوند، جرجان)، وفي عهد القدس حدد الوقت من السنة بأنه بعد الحصاد، وفي عهد مصر حدد بأنه «إذا انتهت زيادة

---

(١٨٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٣، ص ٢٠٥ و ص ٢٠٦ لنماذج على ذلك.

نهرهم»، أي بعد فيضان النيل. وهناك حالة خاصة بمصر بالنسبة لمبلغ الجزية المدفوع، فإن العهد ينص على أنه «إن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى، رفع عنهم بقدر ذلك»، وهذا يعني أن مبلغ الجزية غير ثابت ثبوتاً دقيقاً، وهو معرّض لأن ينزل بعض الشيء إذا لم يبلغ فيضان النيل مبلغه العادي. ويوحي عهد السغد الفريد بظاهرة تكثر الأخبارُ عنها في المصادر، إلا أنها لا تذكر في أي من العهود سواه، وهي مسألة التفريق في دفع الجزية وزمانها بين «العاجلة» وغيرها (وتسمية «العاجلة» لا نجدها سوى عند ابن أعثم)، وهي مبلغ مقطوع يفرضه القائد على أهل البلاد المفتوحة يدفعونه بعد فترة قصيرة من عقد الصلح وكتابة العهد به[١٨٣]، وقد تكون أربعين يوماً[١٨٤]، فيما الجزية تدفع كل سنة، يقال: «... على ٢٠٠٠٠٠٠ درهم عاجلة و ٢٠٠٠٠٠ درهم في كل عام».

هذا ويمكن أن يستبدل بالجزية تقديم الخدمات للمسلمين، وخاصة الجهاد، وعهد أرمينية واضح في ذلك عندما ينص بِوَضْعِ الجزاء عمّن أجاب إلى ذلك «الحشر»، والحشر عوض من جزائهم[١٨٥]، وهو يفسر ما جاء في عهد أذربيجان من القول «ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة». كذلك نقرأ في صلح جرجان «من استعنّا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً من جزائه، فكأن الخدمة هي بديل للمال أو العين.

حتى الآن كان الحديث مركزاً على الجزية وحدها، الجزء الرئيسي في جميع عهود الصلح التي وصلتنا، وهي تشكل «الجانب المادي» مما على أهل

---

(١٨٣) انظر أمثلة على ذلك في: ابن أعثم، الفتوح، ج ١، ص ١٦٠، ص ٣٢٨، ج ٢، ص ٦٦، ص ٧٠، ج ٧، ص ٢٤٣؛ ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ٦٠، وأخبارها لدى ابن أعثم أكثر من غيره من المؤرخين.

(١٨٤) انظر: الطبري، التاريخ، ج ٢، ص ٤٤٨ (سنة ١٠٤).

(١٨٥) راجع أيضاً: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٤.

البلاد المفتوحة أن يقدموه للمسلمين. غير أن هناك في عهود الصلح واجبات معنوية في الأصل، تنفيذية في الواقع، ملقاة على عاتق المصالحين، على رأسها الوفاء للمسلمين (الماهان ودبيل) ونصيحتهم، كما في عهود جرجان وأصفهان والماهين وهراة وتفليس وموقان والري، وعدم غشهم، كما في عهد قومس، ثم دلالة المسلم (أصفهان والري وقومس وأذربيجان وموقان وأرمينية، وهو ما يعبر عنه أحياناً بـ«إرشاد ابن السبيل» (جرجان والماهان)، أو بـ«إرشاد الطريق» (تفليس)، أو بـ«هداية الضالّ» (الرها)، كما أن بعض العهود (تفليس) يذكر أن على المصالحين إن انقطع الطريق بأحد من المسلمين عندهم أن يأخذوه إلى أقرب فئة من المؤمنين إلّا أن يحول حائل دون ذلك، ولعل هذا هو نفسه المعنيُّ بـ«حملان الرجل إلى مرحلة» المذكور في عهد أصفهان. كذلك على المعاهدين أن يُقروا المسلم عندهم (جرجان) يوماً وليلة (الماهان، أصفهان، الري، قومس، أذربيجان، أرمينية، موقان)، وذلك من «أوسط» طعامهم بحسب تعبير عهد قومس، ولعله هو نفسه المعني بالقول في عهد تفليس «من حلال طعام أهل الكتاب وحلال شرابهم». وعلى وجه الإجمال على المعاهدين أن يفخّموا المسلم (الري)، ولا يسلطوا عليه (أصفهان) ولا يسبوه ولا يضربوه (أصفهان، جرجان) فإذا فعلوا فإنّ عليهم العقوبات الشديدة[١٨٦]، وعليهم أيضاً إصلاح الطرق له (الماهان وأصفهان)، وإصلاح الأراضي (هراة)، وإصلاح الجسور (الرها)، وكل هذا يعني راحة المسلم. ومما يعني راحته أيضاً ألا يرى شعارات وفي آخر ألّا تنهض أمامه، ولذلك أمر مصالحو الرقة «ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوساً ولا باعوثاً ولا صليباً».

وعلى وجه الإجمال على أهالي الأراضي المصالحة أن يكونوا مستعدين

---

(١٨٦) انظر ما سبق ص ٢٣٥ ــ ٢٤٦.

لخدمة المسلمين، يكفّون عنهم أهل الأرض (دنباوند) واللصوص (القدس)، ولا يؤيؤوون لهم بغية (طبرستان)، ولا يغلوا ولا يسلّوا (الري، جرجان، طبرستان)، وإذا دعاهم المسلمون لقتال عدوهم فعليهم الإنابة والإجابة (مرو الروذ، أرمينية).

وينفرد عهد النوبة بتقرير أمور على النوبة لم ترد في أي عهد آخر، منها إرجاع كل عبد آبق من ديار المسلمين إلى ديارهم، وحفظ المسجد الذي بناه المسلمون بفناء مدينتهم وكنسه وإسراجه وتكرمته.

* * *

لقد حاولت فيما سبق أن أدرس مجموعة عهود الصلح التي وصلتنا، مستعينة أحياناً بالمادة الخبرية عنها في المصادر، وتاركة لهاعمداً أحياناً أخرى، لا لضرورات البحث وحسب، بل لأن العهود هذه قد لا تكون صورة طبق الأصل من العهود المكتوبة زمن الفتوح إلا أنها صورة تقريبية منها، بينما الخبر ــ في أحسن الأحوال ــ لا يرقى إلى أكثر من أن يكون مستعاداًمن «كتب التعهد»، تلك الكتب التي كان أهالي الأرض المفتوحة يكتبونها للمسلمين جواباً على عهدهم لهم، كما قدّرت. ولا أريد بهذا أن أغضّ من قيمة الخبر في دراسة عهود الصلح، فإن ما فيه ــ باستثناء المادة الحكمية الاعتذارية المشكوك فيها ــ موثق مفيد معاً، ويحتوي على قدر كبير من المعلومات يتجاوز المعلومات الموجودة في نصوص عهود الصلح تجاوزاً كبيراً، وإنما منه نعرف ــ مثلاً ــ أن عهوداً كتبت بين المسلمين وبين أهل قصم(١٨٧) وفحل(١٨٨) وحمص(١٨٩) وحلب(١٩٠)

---

(١٨٧) انظر: قدامة بن جعفر، الخراج ص ٢٨٧.

(١٨٨) انظر: خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١١٣، قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠.

(١٨٩) انظر: الأزدي، فتوح الشام، ص ١٢٨، ابن أعثم؛ الفتوح، ج ١، ص ٢١٦.

(١٩٠) انظر: خليفة بن خياط، التايخ، ج ١، ص ١٢٤.

وعانات[١٩١] وقرقيسيا[١٩٢] وأُنطابلس وبرقة[١٩٣] وبلخ[١٩٤] وبست[١٩٥] وهمذان[١٩٦] ولواتة[١٩٧] وكل هذه ضاعت ولم تصلنا نصوصها. إذن ما أريد أن أقوله هو أن نصوص العهود أعلى مرتبة من الخبر، إلا أن لعهود الصلح دراسة شاملة محتاج إلى الخبر قدر احتياجه إلى نص العهود، لا يستغني قط بالواحد منهما عن الآخر.

ولقد كانت أقدم العهود التي تعرضت لتحليلها ترجع إلى سنة ١٢ للهجرة وأحدثها إلى سنة ٩٤، غيرأن الأهم من ذلك أن يقال إن كل هذه العهود ـ باستثناء عهود ثلاثة ـ ترجع إلى الفترة الأولى من الفتوح، أي إلى خلافة أبي بكر وعمر والقسم الأول من خلافة عثمان[١٩٨]. أما هذه العهود الثلاثة ـ عهود النوبة ومرو الروذ والسغد ـ فإن الأولين منها عقدا في زمن مبكر بعض الشيء (سنة ٣١ و ٣٢ على التوالي) فيما الأخير منها عقد في خلالة الوليد بنعبدالملك. والحقيقة أن المدقق في نصوص عهود الصلح جميعها، يجد أن هذه العهود الثلاثة تبرز من بينها على أن فيها نوعاً من الاختلاف أو «التمييز» عن سائر العهود، ثم تختلف العلامات الفارقة لكل تميز منها من عهد إلى آخر اختلافاً بيّناً. أما سائر العهود فإنها على وجه

---

(١٩١) انظر: أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٨.
(١٩٢) انظر: أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٩.
(١٩٣) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٤.
(١٩٤) انظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٣٤.
(١٩٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٩١.
(١٩٦) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٣.
(١٩٧) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٦٧.
(١٩٨) راجع ما سبق، ص ١٩٦ ـ ٢٠٠، والملاحظ أن عهداً واحداً من هذه العهود الأربع قد عقد زمن عثمان، والباقي كله عقد زمن أبي بكر وعمر.

الإجمال بسيطة جداً ومباشرة واضحة، وقد كانت أنماطها الأولى (عهود خالد بن الوليد الأربعة الأولى: بانقيا والحيرة والبهقباذ ودمشق) شديدة الإيجاز، فيما دخل بعض التطويل إليها منذ عهد القدس (سنة ١٧)، ومنذ ذلك الحين وحتى أواسط خلافة عثمان ظلت العهود بسيطة مباشرة، إما موجزة وإما مطولة، متبعة لنمط واحد في طريقة التعبير، كأنما أصبح هناك بعد سنوات اللفتح الأولى «نمط» معين، يحتوي على «كليشيهات» معينة، لعل أصولها الأولى شفوية ويتبع لدى كتابة العهد (إني قد أمنتهم على دمائهم وأموالهم وكنائسهم، «وإن غدروا بفعل أو بقول فالذمة منهم بريئة»، «على كل حالم... دينار/درهم»، «فإن أسلمتم فلكم ما لنا وعليكم ما علينا»... الخ)، ويصبح اتّباعه أشبه «باتّباع سنّة» سنّها الأولون، وهذا ما حاولت أن أبينه لدى دراسة الشكل فيما سبق. ولئن سار عاقدو العهود على «سُنّة» الأولين، فأوجدوا بذلك نوعاً من «التوحيد» بين عهود الصلح، ومن ثم قووا موثوقيتها، فإنهم لم يتقيدوا بتلك السنّةحرفياً، وظلت ظروف كل بلد مفتوح تفرض عليهم طبيعة التوجه في المعاهدة. فما يقال عن الجزية في العهود جميعها يقال غيره في عهد مصر بسبب العلاقة بينها وبين فيضان النيل، مثلاً، وهذا سويد بن مقرّن صالح أهل قومس والري ثم أهل جرجان ثم أهل طب رستان، كل ذلك في سنة واحدة (سنة ٢٢)، ومع ذلك كان عهده لكل واحد من أهالي هذه البلاد مختلفاً عن عهده لأهل البلاد الأخرى[١٩٩]، وكذلك هو الحال بالنسبة للعهود المختلفة التي عقدها مع غير مكان كل من عياض بن غنم[٢٠٠] وحبيب بن مسلمة[٢٠١] ونعيم بن مقرن[٢٠٢]، ولم يشذ

(١٩٩) قارن بما بعد.

(٢٠٠) صالح عياض أهل الرقة وأهل الرها.

(٢٠١) عقد حبيب بن مسلمة عهداً مع أهل دبيل وأهل تفليس.

(٢٠٢) عاهد نعيم بن مقرن أهل الري وقومس من ناحية، وأهل دنباوند من ناحية أخرى.

عن هذه القاعدة سوى عهدي ماه دينار وماه بهراذان إذ هما متطابقان نصاً(٢٠٣)، ولكن تعليل ذلك بسيط، إذ هما مكان واحد تقريباً(٢٠٤). وأياً كان الأمر، فإن لهذه الملاحظات دلالتها على أن العهود الإسلامية ظل لكل واحد منهافي الفترة الأولى تميّزه رغم أنها جميعاً كانت تتبع الأنماط التعبيرية ـ فضلاً عن الأفكار العامة ـ نفسها.

بماذا تتميز العهود «المتأخرة» نسبياً عن العهود الأولى؟

أما عهد النوبة فإنه يتميز على جميع العهود الأخرى بمسألتين: طريقة التعبير والمضمون. فمن خصوصياته التعبيرية استعمال كلمة «هدنة» فيه، وعبارة «عهد عقده على الكبير والصغير من أهل النوبة»، وتعبير «معاشر النوبة»، ومن خصوصياته من ناحية المضمون الشروط المفروضة عليهم لجهة ردّ العبد الأبق من بلاد المسلمين إليهم، وحفظ مسجد المسلمين القائم بفناء مدينتهم وكنسه وإسراجه وتكرمته؛ أما عهد مرو الروذ فإنه فريد في مطلعه، فهو العهد الوحيد الذي فيه «أما بعد»، وهو الوحيد الذي يستشهد استشهاداً بنص آية قرآنية(٢٠٥)، وبعد تحديد المرسل والمرسل إليه يبدأ بما يمكن أن يسمى «رسالة شخصية» إلى «عظيم مرو الروذ» تحكي حكاية الاقتراحات التي قدمها ابن أخي هذ العظيم للأحنف بن قيس قائد المسلمين وموقف المسلمين من هذه الاقتراحات، وعلى أثر ذلك يأتي شروط الصلح: «سلام على من اتبع الهدى وآمن واتقى. أما بعد: فإن ابن أخيك ماهله قدم علي فنصح لك جهده وأبلغ عنك، وقد عرضت ذلك على من معي من المسلمين، وأنا وهم فيما عليك سواء وقد أجبناك إلى ما سألت وعرضت، على أن تؤدي... إلا

(٢٠٣) قارن بما بعد.

(٢٠٤) راجع (ماه دينار) و (ماه بهراباذان) في معجم البلدان لياقوت.

(٢٠٥) في العهد: وارض لله (ورسوله) يورثها من يشاء من عباده. وهي الآية ١٢٨ من سورة الأعراف.

ما كان من الأرضين التي ذكرت أن كسرى الظالم لنفسه أقطع جد أبيك لما كان من قتله الحية التي أفسدت الأرض وقطعت السبل». وأخيراً يجيء عهد السغد، وهو أشد العهود الثلاثة تفضيلاً، فهو الوحيد الذي يعطي النسب واللقب والمنصب لكل من المعاهدين من المسلمين، ويجعل هؤلاء المعاهـدين يمتدون من الخليفة (الوليد بن عبدالملك) إلى الوالي (الحجاج بن يوسف) إلى القائد الفاتح (قتيبة بن مسلم)، وهو الوحيد الذي يعطي «سعر العملات» أو «معدّل الصرف» للبضائع والمعادن مقارنة بالنقد بتفصيل ما بعده تفصيل كما مرّ، وهو الوحيد الذي يعطي مخاطبه أفشين الصغد حق حكم البلاد، هو الآن وولده من بعده، طالما القائد هو والي المنطقة، ويخاطبه خطاباً مباشراً بتعبير فريد من غير جهة: «ويقول قتيبة بن مسلم: بأنني قد وكلتك يا غوزك بن أخشيد سمرقند وأرضها. . . وفوضت إليك أمرها، وأخذت خاتمك عليها، لا يعترض عليك معترض، وأن الملك من بعدك لولدك أبداً مادامت لي ولاية خراسان».

على ماذا يدل اختلاف هذه العهود الثلاثة المتأخرة نسبياً عن سائر العهود وتميزها بعلامات فارقة؟.

إن هذا يدل على أنه مع مرور الزمن أخذ الالتزام بالسنّة المرسومة قديماً في كتابة عهود الصلح يخفّ تدريجياً، ويسمح للظرف لكل بلد من البلاد المفتوحة، ولكل قائد من القواد الفاتحين، أن يتحكم في العهد المكتوب أكثر فأكثر، وهذان عهدا النوبة ومرو الروذ (سنة ٣١ و ٣٢) أقرب إلى العهود القديمة من عهد السغد (سنة ٩٤)، ولعله لو وصلتنا عهود أكثر من فترات أحدث لأمكننا أن نرصد بحق طريق التطور في كتابة عهود الصلح.

وأخيراً أريد أن أتوقف عند قاسم مشترك بين عهدين من العهود المتميزة بإعطاء المسلمين رقيقاً من ضمن جزيتهم، ويلاحظ أنه في كلتا

الحالتين يحدد بدقة ما الذي يجب أن يكون عليه هؤلاء الرقيق (ثلاثمائة وستون رأساً. . . من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيها ذكران وإناث، ليس فها شيخ هرم ولا طفل لم يبلغ الحلم. . . «ـ النوبة» ثلاثة آلاف رأس من الرقيق، ليس فيهم صبي ولا شيخ «ـ السغد». كما أن عدد الرقيق ازداد كثيراً بين سنتي ٣١ و ٩٤. إلى هذه الملاحظات يجب أن نضيف ما يسعفنا عليه الخبر من معلومات أن العهد مع أهل أنطابلس كان فيه أن من ضمن جزيةالقوم عدداً من الرقيق قيل إنه خمسمائة: ثلاثمائة غلام ومائتا جارية[٢٠٦] ـ قد اختار أهلهم بيعهم[٢٠٧]، وإن عهد بربر لو أنه كان يفرض عليهم («أن عليكم») بيع أبنائهم وبناتهم فيما عليهم من الجزية[٢٠٨]. وهذه الملاحظات حول الرقيق وورودها من أقصى الشرق وأقصى الغرب تدل على وضوح الفصل بين القلب والأطراف. أما القلب فإنه مكوّن من العرب أساساً (الجزيرة، الشام، العراق، وإلى حد ما مصر)، وأما الأطراف فإن العنصر غير العربي هو العنصر الغالب عليها، وما يحلّ في الأطراف لا يحلّ في القلب، وعندما يستحل المبدأ يصبح التفنن مجرد تراكم كمي مثير للخيال: «فصالحوه على ألف وصيف، مع كل وصيف جام من ذهب»[٢٠٩]، «صالح على. . . أربعمائة رجل على رأس كل رجل منهم ترس وطيلسان وجام من ذهب».

وبعد: فإن عهود الصلح واجهة مشرقة من واجهات تاريخنا، فيها تتجلى النزعة الإسلامية الأصيلة لدى قواد المسلمين إلى التشريع والتقنين، وإلى كتابة العقد، وإلى إشهاد الشهود عليه، وإلى التعرض للحقوق

(٢٠٦) ابن أعثم، الفتوح، ج ٢، ص ٣.
(٢٠٧) انظر، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٤؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٥٦؛ وانظر: محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٩٠.
(٢٠٨) انظر: أبو عبيد، الأوال، ص ٢٦٧.
(٢٠٩) هذا في صلح ·زرنج، انظر: خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١٧٢.

والواجبات من دون إبهام بل ربما مع إسراف في التوضيح، هذا بالإضافة إلى السعي للتوثيق الدقيق، على وعي سياسي عظيم بأن ما يقومون به في كتابة عهودهم ليس أمراً عارضاً بل هو عمل تاريخي كبير مغيّر لوجه مناطق شاسعة من الأراضي وأقوام متعددة من البشر[٢١٠]. وهذه العهود هي أيضاً شهادة ناصعة على أن المسلمين لم يستغلوا مركز القوة المطلقة الذي كانوا فيه، وظلت النزعة الإنسانية غالبة على عقودهم مع أهالي الأراضي المفتوحة، وفي ذلك عظة ما بعدها عظة لأقوام أتوا بعدهم وسوف يأتون.

* * *

(٢١٠) في صلح طبرستان، المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ٤٢ ـ ٤٣.



الخراج والاقطاع والدولة

دراسة في الاقتصاد السياسي للدولة الإسلامية

الفصل الثالث

مقدمة

تكثر الكتابات في المصادر التاريخية والفقهية وفي الدراسات الحديثة عن الخراج؛ لكنّ الغموض ما زال يكتنف هذا الموضوع على كثرة ما كتب فيه. وأسباب ذلك متعددة منها ما يعود إلى أن المصطلحات التي استُخدمت في هذا الموضوع أخذت معاني مختلفةً في أزمنةٍ ومناطق جغرافية مختلفة[١]. وعندما يعالج الكتاب المعاصرون الموضوع، سواء كانوا مستشرقين أو مسلمين؛ يستخدمون مصطلحاً أو مفهوماً كان شائعاً في فترةٍ ليعني نفس الشيء في فترة أخرى مع أنّ الظروف قد تغيرت وصار المصطلح أو المفهوم يحمل معنىً ومدلولاً غير ما كان شائعاً من قبل ـ فيختلط الأمر وتزداد الصعوبة فيلجأ بعض الباحثين إلى حلِّ الإشكال بأن يعتبروا أنّ الوثائق التي وصلت إلينا

---

(١) يقول أبو عبيد القاسم بن سلّام في كتاب الأموال ص ١١٨ عن الأحاديث والآثار في الإقطاع أيام الرسول صلّى الله عليه وسلّم: «ولهذه الأحاديث التي جاءت في الإقطاع وجوهٌ مختلفةٌ...». وقارن بالنص عن أبي عبيد في الأموال لابن زنجويه ص ص ٦٢٦ ـ ٦٢٧. وانظر دانييل دينيت (الترجمة العربية): الجزية والإسلام ص ٤٠.

من القدماء، مؤرخين كانوا أو فقهاء أو كُتّاباً إداريين؛ غير ذات بال ولا تمتُّ إلى الواقع بصلة[٢]. وبعض الباحثين يعتبرون المصادر العربية القديمة غير مفيدة فيلجأون إلى إعادة كتابة تاريخنا انطلاقاً من مصادر غير إسلامية[٣].

ينطلق هذا البحث من افتراض أنّ المصادر الإسلامية فقهيةً كانت أو تاريخيةً تعبّرُ عن الواقع بطريقة أو بأُخرى، ولا يمكن فهمُها إلاّ بوضعها في سياقها التاريخي[٤]. إنّ سَيرورة أية عملية تاريخية تقود إلى تجدد الأفكار والمفاهيم في المراحل التاريخية المختلفة. وإذا كانت التعابير والمصطلحات ذاتها تستخدم في مراحل مختلفة لتحمل مدلولات مختلفة؛ فإنّ علينا استخدام اللغة التي بين أيدينا والتقيد بقواعدها. واللغة العربية لا تنفرد بين اللغات في حمل مفرداتها معاني مختلفة، وأحياناً متضادّة، لتعابير ومصطلحات معينة.

تحتاجُ كُلُّ دولةٍ إلى موارد اقتصادية. وكان الخراج أهمّ موارد الدولة الإسلامية. وإذا كان الخراج يُحَدَّد بأساليب تتنافى مع الشريعة التي يعتنق مبادئَها المجتمعُ فالدولةُ تُصبحُ موضع شَكٍّ في شرعيتها. وهذه مسألةٌ مركزيةٌ في هذا البحث.

يضاف إلى ذلك أنّ الخراج بحكم كونه أموالاً تجبيها الدولة من المجتمع، أو من الجزء الأكبر منه هو حصيلة العلاقات بين الدولة

---

(٢) قارن عن العلاقة السلبية المزعومة بين الفقهاء والتاريخ والواقع:

Wellhausen: Arab Kingdom 284-286; Lokkegaard: Islamic Taxation 6-13; Schacht: Introduction 210-211; Origins 36-42.

(٣) Crone and Cook: Hagarism 3 ff.

(٤) قارن بدانييل دينيت؛ مصدر سابق؛ ص ٤٠، ٤١.

والمجتمع. ومحور هذه العلاقات هو مِلْكية الأرض. وفي مجتمع تشكل الزراعة قاعدته الاقتصادية الأساسيّة يعبّرُ الخراج عن أهمّ علاقاته الاجتماعية.

موضوع هذا البحث إذن هو إشكالية الدولة وملكية الأرض، وهما من أهمّ موضوعات الاقتصاد السياسي في تاريخ مجتمعنا وكلّ المجتمعات الأخرى.

الفصل الأول
العشيرة والأمّة

نشأ الإسلام في مجتمع قبلي، لكنه كان منذ البداية متجاوزاً لمبادىء ومفاهيم القبيلة. فقد سعى لاستيعاب المفاهيم القبلية عن طريق توسيعها لتشمل الأمة التي يُفترض أن تنمو تدريجياً لتشمل العالم.

يعتبر أعضاء القبيلة أنفُسَهم إخوةً على أساس قرابةٍ نسبية. يتّخِذُ الإسلام مبدأ الأُخُوّة القبلي منطلقاً لكنه ينسف أساسه البيولوجي ويوسّعه ليشمل جميع أعضاء الأمة. هذا التوسيع للمفاهيم يحوِّلُها إلى نقيضها؛ فتصبح منطلقاً لتكوين جماعةٍ واسعةٍ قائمة على أُسُس إنسانية شمولية بدل أن تبقى محصورةً في الجماعة القبلية الضيّقة النافية لكلّ ما هو خارج إطارها[٥].

معنى ذلك أنّ المشروع الإسلامي الجديد ما كان ممكناً بناؤه دون الموادّ الأولية الموجودة في الأرض التي قُيِّض له أن يُبنى فيها[٦]. هذه المواد الأولية هي التنظيمات والمفاهيم الاجتماعية الموروثة. لقد كان على الإسلام أن يستخدم هذه المؤسسات كي يبني مشروعه الجديد. وكان عليه في نفس

---

(٥) Watt: Islam and Integration of Society 59.

(٦) Hodgson: Venture of Islam I, 174 ff.

الوقت أن يلغي بعض هذه المؤسسات والمفاهيم التي يمكن أن تُعيقَ بناءَ المشروع الجديد. ففي دستور المدينة[٧] تمّت الإفادة من المفاهيم القبلية لترسيخ وحدة الجماعة، فالعاقلةُ والفِدْيةُ ومساعدة الغارمين تقع على عاتق الجماعات القبلية، المنضوية تحت لواء جماعةٍ جديدةٍ هي الإسلام، كما تمَّ إلغاء حقّ أقارب المجني عليه في الثأر له بأنفسهم كما كان عليه الأمر في الجاهلية[٨].

إنّ بناء الجماعة الإسلامية الجديدة تطلب مستوى من الروح التعاونية التعاضدية التي كانت موجودةً على مستوى العشيرة، أي على مستوى ضيِّق؛ أمّا المستوى الأرحب الذي يتعدّى العشيرة فقد كانت تسوده المُناحرات، والعداوات المستمرّة التي تَستنزف المجتمع دون جدوى[٩].

وإذا كان ضرورياً أن تتعدّى الروح التعاونية مستوى القبيلة كي تشمل

---

(٧) انظر عن كتاب النبي بين المهاجرين والأنصار بالمدينة، أبو عبيد، الأموال ص ٩١، ومحمد حميدالله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص ص ٥٩ ـ ٦٢. وهذا الدستور أو الكتاب هو النصُّ الذي وضعه النبي صلّى الله عليه وسلّم لتحديد قواعد السلوك لهذه الجماعات على أساس أنهم أمةٌ واحدةٌ تتألّف من قبائل (مع اعتبار المهاجرين مجموعة «قبلية» واحدة رغم انتمائهم إلى بطون مختلفة من قريش)، وتُراعى فيما بينها الأعراف القبلية بما لا يتعارض مع متطلبات قيام الأمة الجديدة.

(٨) قارن بخطبة النبي في حجة الوداع عن وضع ربا العبّاس بن عبدالمطّلب، ودم ربيعة بن الحارث بن عبدالمطّلب، وحرمة دم المسلم على المسلم، وضرورة متابعة الدعوة: سيرة ابن هشام ٦٠٣/٢ ـ ٦٠٦. وربّما أمكن اعتبار حجة الوداع أو خطبة الوداع مكملة لكتاب المدينة. وقارن بالأثر المشهور الذي يرد في مسند أحمد ١٤٥/٤: «المسلمُ أخو المسلم لا يظلِمُهُ ولا يُسْلِمُهُ».

(٩) يقول M. Watt إنّ الهجرة لم تكن جغرافية بقدر ما كانت الابتعاد عن القرابة. كما يرى أنّ مفهوم التآخي استُخدم من جانب النبي صلّى الله عليه وسلّم مؤسّساً على مفهوم القرابة مع أنه لا علاقة بينهما في الأساس:

Islam and Integration of Society 58-59.

المجتمع بأسره فقد كان ضرورياً إلغاء إمكانية فائض الانتاج. فالجماعة الإسلامية التي كانت صغيرة الحجم، تقيم في يثرب، ويحيط بها أعداء يتربّصون بها من كل جانب، كانت بحاجةٍ إلى الحدّ الأقصى من التعاضد والتعاون كي تقضي على إمكانية نشوب نزاعات أو انقسامات داخلية. فعلى الكلّ أن يشاركوا في الانتاج وفي الجهاد، وعلى الجماعة مساعدة الفقير والضعيف. هذا المفهوم التعاوني كان التعبير الأكثر بروزاً عنه هو الزكاة. لكنّ قاعدته الحقيقية كانت في انعدام الملكية الفردية لوسيلة الإنْتاج الأساسيّة وهي الأرض(١٠).

الملك للّه، أو لجماعة اللّه على الأرض، وليس للأفراد إلّا بمقدار ما يحتاجون من منتجات يَسُدُّون بها حاجاتهم. وهذا ما يفسِّرُ رفض الرسول أن يملك فوق ما يحتاجه لقد كان يرفض كثيراً من أدوات الرفاهية ليس فقط زهداً بل كي يكون أمثولةً لأتْباعه في أن لا يتملّكوا أكثر مما يحتاجون(١١).

يبرز هذا الموقف على مستوى أعمّ وأوسع من الموقف الفردي النموذجي في رفض نظام المُزارعة، أي تأجير الأرض لمن يزرعها لقاء قسم من المحصول (النصف أو الثلث) لمن يملكها. ففي أحاديث نبوية شريفة نقلها أمثال رافع بن خديج، وجابر بن عبداللّه، وأبـي سعيد الخدري، وأبـي

---

(١٠) انظر عن ذلك دراستي عن الزكاة في كتابي: إشكاليات التوحد والانقسام ــ بحوثٌ في الوعي التاريخي العربـي ص ص ٢٠٩ ــ ٢٤٠.

(١١) انظر عن «مال الله» الذي هو «مال الجماعة»؛ قوله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم (سورة النساء/٥): ﴿ولا تـؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾. وقد عبّر عن المعنى العامّ لملكية الأرض، أي ملكية الجماعة لها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في قوله: «لنا رِقابُ الأرض» أي للمسلمين أو دولتهم؛ قارن بالأموال لأبـي عُبيد ص ١١٨. وانظر عن أموال النبـي صلّى الله عليه وسلّم وتركته؛ حمّاد بن إسحاق: تركة النبـيّ والسُّبُل التي وَجّهها فيها؛ ص ص ٤٨ ــ ٥٠، ٨١.

هريرة، وابن عمر، رفض قاطع وصريح لنظام المزارعة والممارسات المشابهة مثل المحاقلة والمخابرة[١٢]. وهناك دعوة صريحة لكل مسلم كي يتخلّى عن الأرض التي تفوق طاقته على العمل والتي لا يستطيع أن يزرعها ليدفعها إلى إخوانه المسلمين الذين ليس لديهم أرضٌ ـ كي يقوموا بزراعتها[١٣].

هذا الموقف لن يستمر طويلاً إذ إنّ الجماعة الإسلامية تتوسع بسرعة هائلة وتتحول من طور العشيرة وتحالف العشائر، إلى طور الأمة التي تشتمل على قبائل ومدن وأمصار وموال وأهل ذمة وعبيد الخ . . وتسودها علاقاتٌ غيرُ العلاقات التعاضدية التعاونية البسيطة. ذلك أنه تحت مظلّة الأخوة الإسلامية العريضة تنشأ باستمرار علاقاتُ تمايُزٍ وتمييزٍ وتراتُبٍ بين أعضاء الجماعة على صعيد الملكية وامتلاك الثروة والاعتبار المعنوي. نرى بداية ذلك في تحوّل العطاء من المساواة المطلقة أيام أبي بكر إلى التمييز على أساس القِدَم والسابقة في الإسلام، والقُرْب من بيت الرسول أيّام عمر بن الخطاب[١٤]. والسلطة تتطور من شورى يشاركُ فيها قِلّةٌ من أعيان المسلمين لتقرير من هو الأفضل والأجدر بالخلافة إلى مُلْكٍ تقرره موازين القوى. وتتكون أرستقراطيةٌ

---

(١٢) انظر عن الآثار في المزارعة، وآراء الفقهاء المانعين لها؛ الطبري: اختلاف الفقهاء ص ١١٨ وما بعدها،

Ziaul Haqq: Landlord and Peasant in Early Islam 28-41.

(١٣) إنّ هذا يتنافى ولا شكّ مع ما يزعُمُهُ باحثون محدثون من قدسيةٍ للملكية الفردية في الإسلام الأول؛ قارن بمحمد علي السميح: ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية (بيروت ١٩٨٣).

(١٤) قارن عن المساواة أيام أبي بكر: طبقات ابن سعد ٣/١/٥١، والأمّ للشافعي ١/١٣٤. وانظر صالح أحمد العلي: العطاء في صدر الإسلام؛ في مجلة المجمع العلمي العراقي م ٢٠/١٩٧٠/ ص ص ٣ ـ ٥٣، وهاني حسين أحمد أسعد: العطاء في صدر الإسلام (رسالة ماجستير غير منشورة بالجامعة الأردنية/١٩٨٥).

عربيةٌ منفصلةٌ ليس فقط عن الشعوب المغلوبة بل عن العرب الآخرين أيضاً، مما سيكون سبب نزعات متواصلة بين العرب أنفسهم(١٥).

إنّ التوسع السريع للأمة، والتنوّع في العلاقات التي نشأت نتيجة ذلك؛ كان معناها أنه لم يعد ممكناً تسييرُ الجماعة على أساس قوانين محددة سَلَفاً مهماً كانت تفصيلية، بل صار من الضروري صياغة مبادىء عامة تراعي التطورات الموضوعية، والممارسات الفعلية، وتلغي التناقضات التي يمكن أن تنشأ بينها وبين النصوص الإلهية والمبادىء الأولية. وهذه كانت مهمّة الفقهاء في المراحل السابقة.

بدأ الموقف التعاونيُّ والتعاضُديُّ يتزعزع مع الغزوات والفتوحات التي بدأت في عهد الرسول فقد نتج عن هذه الغزوات والفتوحات أنّ المسلمين غنموا أموالاً منقولةً (غنائم) وغير منقولة (أراضي) والجماعة أيّ جماعة، عندما يكون إنتاجها لا يكاد يكفي حاجاتها يكون الهمّ الأول لديها المحافظة على وجودها وتأمين الحد الأدنى لكل أفرادها؛ لذلك تسود الفكرة التعاونية التعاضدية. لكن الجماعة عندما تترسّخُ أقدامُها ويثبُتُ وضعها، وتصبح قادرةً على إنتاج ما يفيض عن حاجاتها الضرورية تتزايد إمكانية تراكم الثروة لدى قسم من أفرادها، ويتزايد الصراع بين فئاتها لحيازة الثروة الإضافية فينشأ التناقض بين أفرادها؛ بين الذين يملكون أكثر، والذين يملكون أقل، والذين لا يملكون على الإطلاق.

المرحلة الأولى من وجود الجماعة الإسلامية هي التي سميناها مرحلة العشيرة ــ الأمة أي المرحلة التي تتكون فيها الأمة، الجماعة المؤمنة، على

---

(١٥) انظر على سبيل المثال صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة؛ ص ٢١٥ وما بعدها، ورضوان السيد: الأمّة والجماعة والسلطة؛ ص ص ٦٩ ــ ٨٧، ١٢٥ وما بعدها.

أنقاض الجماعة الصغيرة الضيقة الأفق. العشيرة الأولى تتكوّن من عناصر الثانية؛ تعيد تركيب عناصرها، وتضيف عليها، وتعطي مفاهيمها القديمة معاني جديدة بعد أن تفرغها من معانيها القديمة، وتحيلها إلى شيءٍ آخر غير القديم إنْ لم يكن نقيض القديم.

إنّ المرحلة الأولى هي مرحلةٌ مثاليةٌ بمعنى أنّ المَثَلَ الأعلى أقربُ إلى حياة الناس اليومية وممارستهم الفعلية. فيها تسود الجماعةَ علاقاتٌ بسيطةٌ نسمّيها العلاقات التعاونية التعاضدية. هذه العلاقات ما كانت ممكنةً لولا غيابُ فائض إنتاجي تتولّد عنه حتماً الصراعاتُ الاجتماعية. إنّ الضروريَّ في هذه المرحلة المساواة الاجتماعية لأنها هي الضامن الوحيد لاستمرار الجماعة. فالموارد لا تكفي إلاّ لسدِّ الرَمَق، أي لسد الحدِّ الأدنى من الحاجات الضرورية. هذه هي الصفة الأساسية لحياة القبيلة في الصحراء. بدون سد الرمق لجميع أفراد الجماعة تتعرض استمراريتها لخطر أكيد. وهذا ما فعلته الجماعة الإسلامية الأولى: لقد ساوت بين أفرادها في تأمين الحاجات الأساسية الضرورية. وكانت هذه المساواة هي الأساس في تحقيق العدالة الاجتماعية. فعندما يكون الهمُّ الأوّلُ هو تأمين الحاجات الضرورية لأفراد الجماعة لضمان استمرارهم، وتأمين الحاجات الضرورية من كُراعٍ وسلاحٍ للدفاع عن الجماعة وضمان استمرارها في وجه الأعداء المحيطين بها؛ عندها يكونُ طبيعياً أن تتنوع الممارسات التي تقود إلى تأمين الحاجات الضرورية الفردية والدفاعية الجماعية. نلاحظ تنوع هذه الممارسات عند مراجعة الجدول (رقم ٢ المرفق) الذي نُدرج فيه الغزوات الرئيسية التي حدثت أيام الرسول والأساليب المتنوعة التي اقتسمت على أساسها الغنائم التي تمت حيازتها في هذه الغزوات. فمن غزوة بدر، إلى غزوة بني قينقاع، إلى غزوة بني النضير، إلى غزوة بني قريظة، إلى غزوة خيبر، إلى صلح أهل فدك، إلى صلح أهل نجران في اليمن، وهجر وحمير، نرى

اقتسام الغنائم المنقولة والثابتة أحياناً يتم باقتطاع الغنائم للرسول، والدفاع عن الجماعة، وأحياناً تُنقل لأفراد معينين محتاجين، وحيناً تُوَزّع على المهاجرين لتأمين موردٍ ثابتٍ لهم لوجودهم خارج مدينتهم يُضافُ إليهم اثنان من الأنصار المحتاجين. وأحياناً تُفرضُ الجزيةُ على الأفراد الذين يملكون ضمن الجماعة التي تصالح وتبقى على دينها.

هذه الممارسات وإنْ تنّوعت يحكمها قانونٌ واحدٌ هو استمرارُ الجماعة بما فيها من أفرادٍ وبما يضمن حاجاتها الدفاعية، على أساس مبدأ العدل. فالعدالةُ هنا ليست مثالاً أعلى تطمح الجماعةُ للوصول إليه، بل هو واقعٌ فعليٌ يجمعُ بين تنوُّع الممارسات، وعلى أساسه تتوحَّدُ الممارسات وتتوحد الجماعة.

إنّ تنوع الممارسات[١٦] في تقسيم الثروة الإضافية في أيام الرسول ستكون في المستقبل مرتكزات يلجأ إليها الفقهاء والحكام لتدعيم مواقفهم في مراحل أُخرى تتوافر فيها ثروات إضافية كبيرة.

الفصل الثاني
الأُمّة والدولة

أولاً ـ الأمة ـ الدولة:

نستخدم تعبير الأمة ـ الدولة لوصف جماعة بدائية تتكوّنُ وتتحوّلُ تدريجياً إلى مجتمع ذي دولة ذات أجهزةٍ وأنظمةٍ تنظّم علاقاته. وإذا كانت

---

(١٦) يقول ضياء الحق في Landlord and Peasant 141 إنه لا يمكن بناء نظرية منبثقة عن تصرفات الرسول صلّى الله عليه وسلّم حيال الأرض؛ لكن وعي الجماعة ما كان يسمح بتوزيع الأرض على أفراد.

الجماعةُ البدائيةُ قد كانت منتظمةً على أُسُسٍ قبليةٍ كما يشير إلى ذلك دستور المدينة(١٧) الذي يرتكز في تنظيمه الجديد للجماعة الإسلامية على أساس القبائل الموجودة ويضيف إليها مجموعة أخرى هي المهاجرين؛ فإنّ المجتمع الجديد هو مجتمعٌ يُقيمُ دولةً تقودُهُ وتوسّعُ إطاره الجغرافي وأفقه الأيديولوجي. وقد جاء توسيع الإطار الجغرافي بواسطة الفتوحات التي أدّت إلى حيازة أراضٍ واسعة وغنائم كبيرة. أمّا توسيعُ الأفُق الأيديولوجي فقد ارتكز على مفاهيم القبيلة القديمة القائمة على علاقات النسب والقرابة البيولوجية ووسّعها كي تشمل الأمة بأسرها في إطار مفهوم الأخُوّة الإسلامية. صحيحٌ أنّ علاقة الأخُوّة مصدرُها النَسَبُ والقرابةُ لكنّ مفهوم الأخوّة الإسلامية قد أُفرغ من هذا الأصل ليستوعب جميع المسلمين بجميع انتماءاتهم القَبَلية والإثنية. وبذلك صار مفهومُ الأخُوّة الإسلامية نقيضَ المفاهيم القبلية القديمة القائمة على النسب والقرابة؛ ذلك أنّ توحيد القبائل في أُمّةٍ واحدةٍ (قبيلة موسّعة) يُلْغي القبيلةَ ذاتَها، ويحّررُ الفردَ جاعلاً إيّاه مسؤولاً بمفرده أمام اللّه.

إنّ عمليّةَ التحول هذه، من الجماعة البدائية إلى مجتمع ذي دولة، هي عمليةٌ استغرقت قروناً من الزمن، وهي ما نشير إليها بتعبير الأمة ـ الدولة، أي المجتمع المتكون في أمة وفي دولة، أو المجتمع الذي يتحول إلى أمة والذي يتأطّر في دولة، وهذا التكون للمجتمع في أمةٍ ما كان ممكناً لولا الدولة(١٨). فالدولة هي العاملُ المركزيُّ والأهمُّ في تكوين مجتمعنا

---

(١٧) محمد حميدالله: مجموعة الوثائق السياسية ص ص ٥٩ ـ ٦٢. وقارن بما سبق في الحاشية رقم ٧.

(١٨) هناك وجهات نظر مختلفة في أصل الدولة في أوساط الأنتروبولوجيين والمؤرخين. بل وهناك اختلافات أيضاً في أسبقية الدولة على الجماعة أو العكس. ولي دراسةٌ غير منشورة ذهبتُ فيها إلى أسبقية الدولة أو السلطة المركزية على المجتمع المكتمل التكوين.

التاريخي[١٩].

والبحث في مسائل الخراج وإشكالياته هو بحثٌ في مالية الدولة: في مواردها وفي توزيع هذه الموارد؛ أي في الأساس الاقتصادي الذي قامت عليه الدولة، وهو بحثٌ على جانبٍ كبيرٍ من الأهمية النظرية والعملية فيما يتعلق بماضينا وحاضرنا.

ثانياً ــ تعريف الخراج:

لكي توجد الدولة يجب أن تكون لديها موارد اقتصادية تستخدمها للقيام بأعْبائها. هذه المـوارد هي حصيلةُ فوائض إنتـاج المنتجين من فلاحين وصناعيين ومهنيين وغيرهم[٢٠]. ذلك أنّ الجزء من مجمل إنتاج المنتجين الفعليين[٢١] الذي يفيض عن حاجاتهم الضرورية للعيش يُقْتَطَعُ لصالح الفئات الاجتماعية التي لا تُنتج إنتاجاً مباشراً لكنها تقوم بأعباء ضروريةٍ لاستمرار المجتمع؛ وهي الفئات التي تقومُ بمهامّ الثقافة والحرب والإدارة والمحافظة على الأمن. هذه الفئات تقوم بمهامّها لقاء الفوائض الاقتصادية التي تقتطعها إمّا بوصفها مالكةً للأرض ووسائل الإنتاج الأخرى أو بوصفها

---

(١٩) انظر عن أهمية الدولة في تاريخ الاجتماع العربي الإسلامي كتابي رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة (١٩٨٤)، والجماعة والمجتمع والدولة (١٩٨٩).

(٢٠) مواردُ الدولة الإسلامية هي كما يقول أبو عبيد في كتابه الأموال ص ١٤: «الأموال التي تليها الأئمة للمسلمين» وتشمل: الفيء والصَدَقات والخُمْس. ويقول ابن تيمية في السياسة الشرعية ص ٣٠ إنّ موارد الدولة ثلاثة أصناف: الغنيمة والصدقة والفيء.

(٢١) تعبير المنتجين الفعليين يعني الذين يعملون في الإنتاج فقط. ذلك أنّ الثروة الاجتماعية هي حصيلة لتراكم عمل هؤلاء المنتجين. هذا المعنى واضح عند محمد بن الحسن الشيباني في كتابه الكسب ص ٤٧ إذ يقول إنّ: «الكسب نظام العالم... وسبب البقاء والنظام كسْب العباد... والاكتساب في الابتداء كدٌّ وتَعَبٌ وقد تعلّق به بقاءُ نظام العالم». كذلك يشير ابن خلدون في المقدمة إلى أنّ العمل هو أساسُ الرزق (ص ٦٩٠)، وأنّ «الكسْب الذي يستفيدُهُ البشر إنما هو قِيَم أعمالهم» (ص ٦٩٤).

مشرفةً عليها، وتملك حقَّ المنفعة فيها، أو بوصفها تعمل لدى الدولة التي تملك الأرض وغيرها من وسائل الإنتاج بالنيابة عن الجماعة والأمة.

وتنقسم فوائض الإنتاج إلى قسمين رئيسيين: **الأول** يذهبُ لأسياد الأرض من المالكين لحقّ الرقبة أو حقّ المنفعة، **والقسم الثاني** يذهب للدولة وهو ما يندرج تحت اسم **الخراج** بمعناه العامّ العريض، وهو ما يسمى الضرائب (المباشرة وغير المباشرة) في العصر الحديث. وكلمةُ خراج بمعناها العريض العامّ تشمل جميع موارد الدولة من خُمْس الغنائم والصَدَقات والفيء (خراج الأرض) بينما هي في المعنى الضّيق تعني خراج الأرض أي الضريبة وحسب[٢٢]. وفي البداية كان الخراج يعني تحديداً ضريبة أرض أهل الذِمّة[٢٣].

إنّ هذا الفهم للضريبة أو الخراج بوصفهما جزءًا من فائض الإنتاج الذي تقتطعه الدولة لم يكن غريباً عن ذهن الفقهاء الأوائل. فهؤلاء كانوا يعتبرون الخراج بمثابة غَلّةٍ وكراءٍ للأرض[٢٤]. لقد كانوا يتحدّثون عن غلة

---

(٢٢) في كتاب الخراج لأبي يوسف مثلاً نجد معالجة «شاملة» لكل هذه الضرائب. بينما يقتصر ابن رجب الحنبلي في **الاستخراج** لأحكام الخراج على ضريبة الأرض فقط.

(٢٣) قارن عن ذلك رواية عن ابن عباس في كتاب الخراج ليحيى بن آدم ص ٧٤. ويشير دانييل دينيت في كتابه: الجزية والإسلام؛ مصدر سابق؛ ص ٤٢ إلى أنه لقرون «عدة» كان لاصطلاحي **خراج وجزية** المعنى العامّ للضريبة مع التفرقة بينهما وبين **الإتاوة**. فقد كان كُلٌ من المفردين (خراج وجزية) يعني ضريبة الأرض أو ضريبة الرأس حسب السياق الذي يرد فيه أحدُ المفردين.

(٢٤) يقول أبو عُبيد في كتاب الأموال ص ص ٣٦ ـ ٣٧ إنّ «مذهب الخراج مذهب الكراء». ويقول أبو يوسف في الخراج ص ص ٨٨ ـ ٩١ إنّ «الخراج هو صَدَقةُ الأرض». أمّا الماوردي في **الأحكام السلطانية** ص ١٤٦ فيعتبر الخراج «أُجرة وكِراء وغلّة». ثم يختفي هذا المفهوم في العصور المتأخرة. فابن رجب (المتوفى عام ٧٩٥هـ) يرى في كتابه **الاستخراج** ص ٤٠ أنّ الخراج «ليس بأُجرةٍ حقيقية وإنما هو في معنى الأجرة... بل عقد على المصلحة». وتابع نقلاً عن ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) إنّ وضع الخراج: «معاملةٌ قائمةٌ بنفسها ذات شبهٍ من البيع ومن الإجارة...».

الأرض وكيفية توزعها بين المنتجين الفعليين وأسياد الأرض والدولة واعتبروا غلة الأرض، لا الأرض ذاتها، من جملة الأموال. وسبب ذلك أنّ الفقهاء والمؤرخين العرب عالجوا المسألةَ معالجةً تاريخيةً آخذين بعين الاعتبار أنّ العرب الفاتحين لم تكن لديهم نظريةٌ جاهزةٌ حول ملكية الأرض عندما شرعوا بالفتوحات، بل كان عليهم مواجهةُ مشكلةٍ مُلِحّةٍ هي كيف يوزِّعون الغنائم وغلّات الأرض المفتوحة.

ثالثاً ـ موارد الدولة وتوزيعها:

أدّت الفتوحات إلى سيطرة العرب على أراضٍ واسعة وإلى تدفُّق كمياتٍ كبيرةٍ من الأموال عليهم. فقد غلبوا على مساحاتٍ واسعةٍ تقطُنُها شعوبٌ مختلفةٌ ذات أديان متعددة؛ فكان عليهم تأسيس دولة لضبط الأمور وضمان سيطرتهم ونشر دعوتهم. وبما أنّ الدولة لا تقوم إذا لم تتوافر لديها مواردُ تجبيها لتنفقها في أداء مهماتها؛ فقد كان تنظيمُ هذه الموارد أول المهام الإدارية المالية التي واجهوها. وكان عليهم ليس فقط وضع الأسس التنظيمية لذلك بل إيجادُ المسوّغات الأيديولوجية التي تستند إلى دعوتهم الدينية، أو التي لا تتعرض مع هذه الدعوة على الأقلّ.

ولكي يقوم العرب بهذه المهمة كان عليهم أن يستخدموا الأدوات المتاحة بين أيديهم وهي (أ) التقاليد القبلية العربية وأعراف العرب وعاداتهم. (ب) النصّ القرآني، وسلوك الرسول صلى الله عليه وسلم في مغازيه؛ (ج) واجتهاداتهم في فهم القرآن والسنة.

(أ) التقاليد العربية القبلية الموروثة:

وهي تقاليد ذات طابع تعاوني، فالخليفة هو أول بين أنداد وبخاصة أعيان القوم. والشورى تقتصر على وجوه الجماعة كما تنحصر القرارات الأساسية في القبيلة بين شيوخها. والأمةُ ملزَمةٌ بضُعَفائها ومساكينها كما

كانت القبيلةُ ملزَمَةً بتبني جميع أعضائها تجاه القبائل الأخرى في الدفاع عنهم ودفع الديات وغيرها. أمّا الملْكيةُ المُشاعيةُ للقبـيلة فتصبح ملكيةً عامةً للأمة. وتنحصر الملكية الخاصة في الأموال المنقولة والدور والمساكن فكأنها تقتصرُ على حقّ المنفعة فقط. صحيحٌ أنّ مجامع مكّة كان ينتقل من جماعية القبـيلة إلي الفردية حين جاء الإسلام؛ لكنّ الجماعية بقيت مستمرةً بعد ظهور الإسـلام. وسينعكس ذلك على الممـارسات المتعلقـة بالخـراج وتنـظيم الدولة[٢٥].

إنّ استناد الروح الجماعية في الإسلام إلى الأعراف والتقاليد القبلية هو أمرٌ يجد صدىً له في الحديث النبوي[٢٦]: «الناسُ شركاء في ثلاث الكلأ والماء والنار» فالكلأ والماء يدخلان في حمى القبـيلة ولا يجوز منعهما عن الغير نظراً لأهميتهما في مجتمع بدويٍّ رعويٍّ.

(ب) النصوص القرآنية:

إنّ النصوص القرآنية المتعلقة بالخراج ليست كثيرةً فهي تقتصرُ على

---

(٢٥) يرى M. Watt أنّ مؤسسة الحكم في الإسلام وبخاصة في حياة النبي كانت زعامة القبلية العربية مع بعض التعديلات. ثم إنّ المفاهيم المتعلقة بأعراف القبيلة للضمّ والاستيعاب والنفي أو الطرد كانت وراء مفاهيم «السنة المتبعة»، و «الإجماع» في الإسلام. ويرى M. Hodgson أنه تمّ الاعتماد في النظام الجديد على التقاليد العربية والأعراف الموروثة. ويذكر شعبان أنّ العشيرة بقيت الوحدة الأساسية في الاجتماع الإسلامي الأول. كما أنّ معاوية بن أبي سفيان كان يتصرف حيال شيوخ القبائل باعتباره «أول بين أنداده»؛

M. Watt: Islam and Integration 155-156, 163; Islamic Political Thought 14, 40-42; Shaaban: Islamic History 79, 87.

(٢٦) أخرج هذا الأثر يحيى بن آدم في كتاب الخراج ص ١٠١. ويذكر المعلّق على الكتاب الشيخ أحمد شاكر أنّ في سند الأثر انقطاعاً. ويقول أبو يوسف في كتاب الخراج ص ١٠٢ إن أهل قرية لهم مروج: «ليس لهم أن يمنعوا الكلأ والماء». ويتنبّه Lokkegaard؛ مصدر سابق؛ ص ٢٠ إلى الأصل البدوي للحمى، واشتماله على الكلأ والماء، واتصال ذلك بفكرة المشاع في الإسلام.

آيتي الجزية في سورة المائدة(٢٨و٢٩)، وآيتي الغنائم في سورة الأنفال (١ و ٢١)، وآيات الفيء من سورة الحشر (٦ و ٧ و ٩ و ١٠). هذه الآيات أعطت المسلمين مبادىء عامةً فكان عليهم الاجتهاد والتأويل كي يصلوا إلى وضع سياسة تنفيذية تفصيلية. وغالباً كانوا يختلفون في اجتهاداتهم[٢٧]، كما حصل بـين عمر من جهة وبلال وأصحابه؛ عندما رأى عمر رأيه بعدم تقسيم أرض السواد[٢٨]. وفي أحيانٍ أُخرى كانت هذه الخلافاتُ تَصِلُ إلى حدِّ الاقتتال[٢٩].

---

(٢٧) يؤكّد الذهاب إلى الاجتهاد والتأويل قول أبي عبيد في الأموال ص ١٤ إنّ الأموال التي تليها الأئمة للمسلمين هي الثلاثةُ التي تأوّلها عمر من كتاب الله عزّ وجل. ويقول الماوردي إنّ الجزية نصٌّ وإنّ الخراج اجتهاد (= الأحكام السلطانية ص ١٤٢). ثم إنّ أقلّ الجزية ــ عنده ــ مقدّرٌ بالشرع، وأكثرها مقدّرٌ بالاجتهاد، بينها الخراج أقلُّهُ وأكثرُهُ مقدّرٌ بالاجتهاد.

(٢٨) قال أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم في الخراج ص ٣٥: «.. لما افتتح السواد شاور عمر رضي الله تعالى عنه الناس فرأى عامتهم أن يقسمه؛ وكان بلال بن رباح من أشدّهم في ذلك. وكان رأي عبدالرحمن بن عوف أن يقسمه. وكان رأْي عثمان وعلي وطلحة رأي عمر رضي الله تعالى عنهم؛ وكان رأيُ عمر أن يتركه ولا يقسمه حتى قال عند إلحاحهم عليه في قسمته: اللّهم اكفني بلالاً وأصحابه!. فمكثوا بذلك أياماً حتى قال عمر: قد وجدْتُ حجةً في تركه وأن لا أقسمه قول الله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضواناً﴾؛ فتلا عليهم حتى بلغ إلى قوله: ﴿والذين جاءوا من بعدهم...﴾. ويعلّق أبو عبيد في الأموال ص ٣٣ على استشهاد عمر بقوله: «فاستوعبت هذه الآيةُ الناس..». ثم يقول: «.. وقد قال بعض الناس إنّ عمر إنما فعل برضا من الذين افتتحوا الأرض، واستطابةً لأنفسُهم ــ لما كان عمر كلّم به جرير بن عبدالله في أرض السواد...». إذ كان عمر بن الخطاب قد وعد جريراً وقبيلته بجيلة بربع السواد بعد الفتح، ثم عوّضهم عن ذلك وأبقاه للمسلمين.

(٢٩) يرى بعض الدارسين المحدثين أنّ أهمّ أسباب الثورة على عثمان اختلافُ القُراء معه على أراضي الصوافي. كما يذكرون أنّ أخذ معاوية للصوافي دفع بعض القراء لإعلان احتجاجهم. فأعدم معاوية ستة منهم من بينهم ـحجر بن عدي ـالكندي. ويقولون إنّ =

يضافُ إلى ذلك السنة النبوية (التطبيقات أيام الرسول) في هذا المجال والتي لم تكن ذات نمطٍ واحدٍ كما ذكرنا سابقاً[٣٠]؛ مما اضطرّ المسلمين اللاحقين إلى الاجتهاد والتأويل. فقد أدّى ذلك؛ في غياب نصوصٍ قرآنيةٍ ذات تحديداتٍ تفصيليةٍ لصياغة مفاهيم الخراج بمعناه العام انطلاقاً من الممارسات والتطورات التاريخية المتتابعة.

من الطبيعي في حالةٍ من هذا النوع أن يتمّ تفسيرُ الآيات المتعلقة بالموضوع على ضوء التجارب المألوفة لدى العرب الفاتحين، وهي التقاليد القبلية المتعلقة باقتسام الغنائم والحمى. فاقتسام الغنائم كان يتعلق بالأموال المنقولة التي تُحازُ بالقتال وتُقسم بين المقاتلة. أمّا الحمى فهو الأرض التي تحوزها القبيلة كملكيةٍ عامةٍ مشتركةٍ بين أفرادها للرعاية والسقاية. وكان أمام العرب أن يأخذوا واحداً من خيارين حيال الأرض المفتوحة؛ فإمّا أن يعتبروها غنائم حرب فيقسموها كما يقسمون الأموال المنقولة وتصير ملكيةً خاصةً للمقاتلة لهم عليها حقُّ الرقبة، أو أن لا يقسموها ويتركوها ملكيةً عامةً (فيئاً) لجميع المسلمين ويكون لزارعيها حقُّ المنفعة فيها وللمسلمين الخراج عليها[٣١]. وكان هناك أنصارٌ لكلٍّ من الخيارين[٣٢]. وقد انتصر أصحابُ

= أكثر الثورات على الأمويين كان سببها «استئثارهم بالفيء»؛ قارن بشعبان؛ مصدر سابق؛ ص ٦٧، ٦٩، ٨٩، ٩٩؛ وضياء الحق؛ مصدر سابق؛ ص ٢٣٩.

(٣٠) قارن بالملاحظة رقم ١٦.

(٣١) يرى ضياءالحق (مصدر سابق؛ ص ١٢١) أن مفهوم الفيء تعرض لتطور تاريخي واضح وسريع افترق به تماماً عن الفهم الجاهلي للغنيمة؛ وقد حدث هذا التطور نتيجة لنزول الآيات القرآنية، ثم حدوث الفتوح الكبرى. وهكذا فإنّ الفيء عنى بالنسبة لضياء الحق (مصدر سابق؛ ص ١٣٠) منذ البداية ملكية عامة لعموم المسلمين. وقد ردّ بذلك على لوكيجارد (مصدر سابق؛ ص ٤٥) الذي ينقل عن Caitani أنه لا علاقة للفيء بالقرآن، وأنه لا تمييز عند المسلمين الأوائل بين العنوة والصلح.

(٣٢) قارن بالملاحظة رقم ٢٨ المأخوذة عن أبي يوسف وأبي عبيد. وانظر الملحق رقم ٤ عن «موارد الدولة وملكية الأرض». وخلاصة الأمر أن هناك ثلاثة اتجاهات فقهية: =

الرأي الثاني منذ البداية. فكان هذا التطور بمثابة توسيعٍ لمفهوم حمى القبيلة ليصير حمى الأمة أو الفيء الموسع (حمى الأمة) نقيض المفهوم الضيق (حمى القبيلة). ذلك أنّ ملكية الأمة هي نقيضُ المِلْكية الجزئيّة للقبيلة أو لأية جماعةٍ أخرى مشابهة[٣٣].

ويقودنا ذلك إلى نقطةٍ أخرى وهي أنّ نظرية مالية الدولة التي تعالج مسائل الخراج والفيء والجزية هي نظرية دنيوية تخضع لإرشادات عريضة يضعها النصّ، فهي وليدة احتهادات العلماء والفقهاء الذين يستندون إلى التقاليد والأعراف الاجتماعية الموروثة والمستجدة ليست مجرد رؤية نصّية. فكما أنّ الفقهاء اعتبروا منذ البداية أنّ الزكاة فريضةٌ دينيةٌ[٣٤] وأخرجوها تدريجياً من نطاق عمل الدولة[٣٥]؛ فإنّ الدولة اعتبرت الخراج جزءًا من نطاق عملها هي، والاجتهاد فيه يتمُّ بمبادرةٍ منها ولصالحها. وربما كان ذلك مغزى أن يطلب الخليفة هارون الرشيد من القاضي أبي يوسف أن يضع له كتاباً في الخراج[٣٦]. وسنرى أنّ موضوع الخراج الذي ناقشه الفقهاء في القرون

= وقف الأرض على عموم المسلمين كما حدث تاريخياً (أبو يوسف) أو تخميسها وقسمتها بين المقاتلة (الماوردي وهو شافعي) أو ترك الأمر للامام إن شاء قسمها وإنْ شاء أوقفها (أبو عبيد والمالكية). ويذكر ضياء الحق (مصدر سابق؛ ص ١٩١) بعد قراءةٍ مستفيضة لتطورات مفهوم الفيء أنّ مفاهيم الملكية والمنفعة على ما يبدو لم تكن واضحة في المرحلة الأولى.

(٣٣) يرد لوكيجارد (مصدر سابق؛ ص ٢٠) أنّ الحمى مفهومٌ قبليٌّ في الأصل، وهو الأصل الأول للمشاعات التابعة للقرى الزراعية في تاريخ الإسلام المتأخر.

(٣٤) يصنّف Agnides خراج الأرض والجزية وغنائم الحرب وأخماس الركاز والمعدن ضمن «الموارد العلمانية للدولة» تمييزاً لها عن الموارد الدينية (= الزكاة والصدقات)؛ قارن:
Agnides: Muhammedan Theories of Finances 200.

(٣٥) قارن بمقالة المؤلف: فريضة الزكاة ــ قراءةٌ في التاريخ والوعي؛ في: جدليات التوحد والانقسام ص ص ٢٠٩ ــ ٢٤٠.

(٣٦) أبو يوسف: كتاب الخراج ص ١.

الأولى للإسلام (أبو يوسف، يحيى بن آدم، أبو عبيد، ابن زنجويه) سيصبح موضوعاً للكُتّاب الإداريين الذين يعملون للدولة (قدامة بن جعفر، الصولي)؛ بينما ينحصر تعاطي الفقهاء المتأخرين معه، وتصير معالجته لديهم معالجةً عابرةً وعامّةَ الطابع (الغزالي، ابن قدامة، إلخ...).

إنّ اختلاف الفقهاء في معظم المسائل المتعلقة بالجزية والخراج، وفي معظم المسائل المتعلقة بالمزارعة أمرٌ ذو دلالة كبيرة؛ فلو راجعْنا المسائلَ التي يُدْرِجُها الطبريُّ في كتاب «اختلاف الفقهاء[٣٧]»؛ وأحصينا منها ما أجمع عليه الفقهاء وما اختلفوا لَوجدنا أنّ الإجماع في مسائل المزارعة والمساقاة يقع في ٢٠٪ من المسائل. إنّ الاختلاف حول معظم المسائل مصدره عند الفقهاء رؤى مختلفة تعود إلى اختلاف الظروف والبيئات التي تأثّر بها كُلٌّ منهم. ومعنى ذلك أنّ مصدر الاختلاف هو شأن دنيوي مما يقود إلى استنتاجٍ مؤدّاه أنّ الجزء الأكبر من نظرية الخراج الإسلامية هو نتيجة اجتهاد وليس نتيجة نَصٍّ مُحْكَم[٣٨].

رابعاً ــ افتتاح الأرضين والصلح والعنوة:

يصنِّفُ جميع الفقهاء والمؤرخين المسلمين الأراضي المفتوحة حسب طريقة افتتاح كل منها صلحاً أوعنوة. ذلك أن النصوص المقدسة التي لها طابع أزلي بحيث تنطبق على كل زمان ومكان لم تكن تفي بالموضوع، فكان على هؤلاء الفقهاء والمؤرخين اللجوء إلى منهج تاريخي يعالج الأمر في سيرورته وتطوره[٣٩]. هذا النهج الذي اتّبعه الفقهاء والمؤرخون ليس منهجاً

---

(٣٧) الطبري: اختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين) ص ص ١٩٩ ــ ٢٤٠.

(٣٨) قارن بالحاشية رقم ٢٧.

(٣٩) انظر مثلاً الطبري في اختلاف الفقهاء (كتاب المزارعة والمساقاة) ص ص ١١٧ ــ ١٤٤.

زائفاً أسقطه لاحقاً المؤرخون العرب على الحوادث التاريخية(٤٠). فهذه التهمة ثبت أنها خاطئة(٤١). وإذا كان المنهج التاريخي الذي اتّبعه المؤرخون والفقهاء العرب الأوائل له ما يبرره؛ فإننا لا نجد ما يبرِّر منهج الفقهاء المحدثين ولا بعض المستشرقين الذين يستعرضون الآراء والحوادث التاريخية القديمة خارج سياقها التاريخي مكتفين بتصنيفها بطريقةٍ أو بأخرى في سبيل إثبات وجهة نظر معينة(٤٢). فهؤلاء لا يذكرون الحوادث التاريخية إلّا لإثبات وجهة نظر معينة، لكنهم لا يستعرضون السيرورة التاريخية، لذلك فهم لا يستطيعون تفسير الاختلافات بين الفقهاء (التي تعود إلى اختلاف العصور

---

(٤٠) يقول فلهاوزن إنّ الفقهاء المسلمين كانت لهم طريقةٌ خاصةٌ ينسبون بمقتضاها إلى البداية أُموراً جاءت نتيجة تطور تدريجي، وفرضتها حاجاتٌ واتجاهات جديدة. وكان هدفهم من وراء ذلك أن يُضْفوا على نهجهم هذا قدسية السنة النبوية أو سيرة الخلفاء الأوائل. ويذكر مونتجومري وات أنه من عادة المؤرخين العرب فهم الأيديولوجيا السياسية باعتبارها تاريخاً؛ قارن:

Wellhausen: The Arab Kingdom 284; M. Watt: Islamic Political Thought 36.

(٤١) يقول دانييل دينيت في الجزية والإسلام ص ٤٠: «لا يستطيع أحدٌ أن يخرج من قراءة أي مؤرِّخٍ من المؤرخين المسلمين المعتمدين بفكرة أنّ هؤلاء المؤرخين يقدّمون شواهد موحّدة كأنما صيغت على مثال؛ بل الحقيقة أنهم يقدمون كثيراً جداً من الروايات المتعارضة...». ويتابع قائلاً ص ٤١ إنهم يبذلون جهداً كبيراً لعرض حقائق ما كان جارياً بالفعل. أمّا تعارضهم (ص ٧١) فهو تعارُضٌ صادقٌ نزيه. أمّا دونَر M. Donner فيقول إنه اعتمد في دراسته للفتوحات الإسلامية المبكرة على المصادر التاريخية العربية مبتعداً عن الرؤية الشاكة فيها دون مسوِّغ معقول. ويقول ضياء الحق إنّ القول العام بتحريم المزارعة جرى التخلي عنه تدريجياً. كما أنّ هناك تطوراً تاريخياً واضحاً لمفهوم الفيء. فالأقوال المحرمة للمزارعة، والتي تُعطي مفاهيم مختلفة لمفرد الفيء ليست أوهاماً نظرية بل تمثل مرحلة مبكرة من التفكير في هذه الأمور؛ قارن:

Donner: Early Islamic Conquests 1. 10; Ziaul Haqq; op.cit. 10, 121.

(٤٢) من الأمثلة على ذلك كتابات أغنيدس، ولوكيجارد، والطباطبائي، وزكريا محمد بيومي؛ التي تدخل في نطاق الكتب المدرسية التي تهتم بالتصنيف والترتيب دونما اعتناء بالسياق العامّ، والتطور التاريخي للأحداث، والمفردات، والقضايا.

وبالتالي اختلاف الاستعمالات لكل من التعابير المتعلقة بالخراج) ولا التحولات أو التناقضات التي يحملها كل من هذه التعابير في مراحل مختلفة. لذلك يشيع لديهم القول إنّ الفقهاء والمؤرخين القدماء لموضوع الخراج لم يكونوا يعالجون الوقائع بقدر ما كانوا يصفون حالةً ذهنيةً أو بتعبيرٍ آخر مفاهيم مفهومة مباشرة من النص المقدّس.

إنّ معظم الفقهاء القدماء والمؤرخين الذين كتبوا في موضوع الخراج يذكرون التمييز بين الأراضي التي فُتحت عنوةً، والأراضي التي فُتحت صلحاً، ويعتبرون هذا التمييز أساساً ليس فقط لتمييز مختلف تصنيفات الخراج (بوصفه فائضاً إنتاجياً تقتسمه الدولة مع أسياد الأرض) بل أيضاً لتصنيف مختلف أنواع ملكية الأرض. فهم يواجهون الممارسات والتطبيقات التي تقوم بها أجهزة الدولة، إذ كان عليهم معالجتها إمّا لوصفها وتبريرها أو لوصف ما يجب أن يكون[٤٣].

ولا بدّ أنّ هناك أسباباً هامةً وإشكاليات جدية وراء الانتشار الواسع لمعالجة مسألة العنوة والصلح في عهد الفتوحات لدى المؤرخين العرب القدماء، وفي شرح الفقهاء لمسائل الخراج. وليس من الضروري دائماً أن يلجأ هؤلاء إلى إظهار الإشكاليات بشكل محدد أو أن يصلوا إلى جميع الاستنتاجات المنطقية التي تقود إليها معالجتهم، فالبلاذري، الذي يسرد بتفصيل فتوح البلدان عنوةً وصلحاً يقتصر في فصل أحكام الخراج على

---

(٤٣) يعترف الطباطبائي في كتابه Kharag in Islamic Law ص ١١٦ أنه لا يمكن القول إنّ الفقهاء السنيين الذين كتبوا في الخراج (أو معظمهم) كانوا يرمون إلى تسويغ الممارسات الإدارية الحكومية في مسائل الخراج في أراضي العنوة والصلح.

البلدان التي فُتحت عنوةً وعلى السواد تحديداً(٤٤). لذلك يمكننا استنتاج الإشكاليات التي كانت تدفع المؤرخين والفقهاء المسلمين القدماء إلى معالجة مسائل الفيء والعنوة كمايلي:

١ ــ إنّ طرح مسألتي العنوة والفيء هو طرحٌ يربط مسألة الخراج وتصنيفاته بمسألة الفتوحات وسيرورتها. والفتوحات هي في واقع الأمر عملية ضم مناطق جديدة إلى الأمبراطورية العربية الإسلامية. إنها حكاية عملية تكوين مجتمع جديد. ذلك أنّ ضَمَّ المناطق الجديدة كان الأساس الذي ارتكزت عليه عملية دمج هذه المناطق في مجتمع واحد (رغم تعدُّد أصول الجماعات التي حواها هذا المجتمع).

---

(٤٤) خصّص البلاذري أكثر فصول كتابه «فتوح البلدان» لإيضاح كيفية فتح سائر أجزاء دار الإسلام، والسياسات الاقتصادية تجاهها الناجمة عن ماهية الفتح وهل كان ذلك صلحاً أو عنوة حتى منتصف القرن الثالث الهجري. ويترك صفحتين فقط للحديث عن أحكام الأرض التي فُتحت عنوة مما يُشْعر بأنّ السياسة العامة كانت أخذ الأرض صلحاً. أمّا الماوردي في «الأحكام السلطانية» (ص ١٥٧) فيقسم الأرض في دار الإسلام إلى ثلاثة أقسام: حرمٌ وحجازٌ وما عداهما. وهذه «الما عداهما» تنقسم عنده إلى اربعة أقسام: قسم أسلم عليه أهله فيكون أرض عُشْر، وقسمٌ أحياه المسلمون فيكون أيضاً أرض عُشْر، وقسم أحرزه الغانمون فيكون معشوراً أيضاً، وقسمٌ صولح أهلُهُ عليه فيكون فيئاً يوضَعُ عليه الخراج؛ وله حالتان: ما صار في يد المسلمين منه فلا يجوز بيعه ويكون الخراج أجرة لا تسقط بإسلام أهله فتؤخذ من المسلم والذمي. والحالة الثانية: ما صولحوا على بقاء ملكهم عليه فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم. ويعود الماوردي (ص ١٧٢) فيشرح حكم أرض السواد فقط «فإنها أصل حكم الفقهاء فيها بما يعتبر به نظائرها». أمّا أبو يعلى الفرّاء في الأحكام السلطانية (ص ١٨٧) فلا يتحدث عن غير أرض السواد. وكان أبو يوسف (الخراج ص ص ٣٩ ــ ٦٩)، وأبو عبيد (الأموال ص ص ٤٨ ــ ٤٩) قد اهتّما أكثر بذكر الصلح والعنوة. فربما عاد ذلك إلى أنه في زمن الماوردي وأبـي يعلى (القرن الخامس الهجري) لم يبق سارياً غير أحكام أرض السواد.

٢ ــ تطوير مفهوم الغنيمة كي يتماثل مع مفهوم الفيء، وجعل مفهوم الفيء ملكية عامة[٤٥]. فالفيء من أفاء (الآية تقول: ﴿ما أفاء اللّه. . .﴾) يعني مردود القتال على المسلمين من الأموال؛ وهو تعبيرٌ عامٌ يمكن أن يشمل كُلَّ الأموال. في البداية كان طبيعياً أن يُستخدم للأموال المنقولة التي تتم حيازتها في الغزو والقتال لأنّ هذا هو النوعُ الوحيدُ من الأموال الذي كان مألوفاً. ثمّ صار ضرورياً تمييز الفيء عن الغنيمة كي يشمل الفيء ملكية الأرض بعد أن حاز العربُ على أراضي واسعة. ولمّا كانت حيازتهم للأرض حيازةً جماعيةً فالفيءُ صار يعني الملكيةَ الجماعيةَ للأرض.

٣ ــ لكنّ الأرض التي حازها العرب نتيجة الفتوحات لم تبق كلّها ملكيةً عامةً. فبعضها صار ملكيةً خاصةً اقتطعها الحاكم أو الأمير ودفعها لبعض الناس على أن تكون لهم رقبتها وهي **القطائع**[٤٦]. وبعضها كان يستصفيه الحاكم لنفسه بوصفه رأس الدولة أو بصفته الشخصية وهي **الصوافي**[٤٧]. والأرض التي حَوَّلها العرب إلى ملكية خاصة (يُقْطِعُها

---

(٤٥) يذكر الطبري في تاريخه في عدة مواضع الفيء بمعنى الغنيمة، أي ما يحوزه المقاتلون من أموالٍ منقولة في المعركة ويوزَّعُ فيما بينهم بعد تخميسه. ويقول عبدالعزيز الدوري في تاريخ العراق الاقتصادي ص ٣٧: «مهما اختلف الفقهاء في كيفية استيلاء العرب على العراق هل كان صلحاً أم عنوة؛ فالمهم أنّ أراضيه اعتُبرت ملكاً مشتركاً للأمة الإسلامية. . .».

(٤٦) عن المعنى المبكر للإقطاع أيام الرسول وبعده يمكن العودةُ لخراج أبـي يوسف، وسيرة ابن هشام، وفتوح البلاذري. ويذكر الطبري أنّ خالداً «أقطع السواد لدهاقينه».

(٤٧) هناك اختلافٌ حول المفهوم الأولي للصفايا والصوافي وهل كانت ملكية للدولة أو للإمام (انظر الطبري وأبو يوسف؛ ولوكيجارد). ويذكر هؤلاء أنه من أسباب التذمر من الأمويين أن هؤلاء جعلوا الصوافي ملكاً وراثياً.

الحاكم لآخرين فتسمي قطائع، أو يقطعها الحاكم لنفسه فتسمَّى صوافي) كانت في معظمها من الأراضي التي لا يملكها أحدٌ؛ فهي إمّا أرض موات لا ينتفع منها أحدٌ فيسمح الإمامُ لبعض المسلمين بإحيائها ويملّكهم إياها؛ وإمّا أرضٌ متروكةٌ جلا عنها أهلُها، أو كانت للحُكّام القدماء الذين قُتلوا أو أُزيلوا عنها مثل أرض كسرى وأعوانه[٤٨]. وهذا علماً بأنّ الأرض التي جلا عنها أهلها كانت في بلاد الشام أكثر ممّا في العراق؛ ذلك أنّ كثيراً من أسياد الأرض جَلَوا مع جلاء الروم؛ وبعض الذين جَلَوا هكذا كانوا من العرب[٤٩].

٤ ـ إلى جانب الأرض التي جُعلت ملكيةً خاصّةً للعربِ كانت هنالك الأرض التي صالح عليها أهلها. وهذه كانت إمّا أرضاً يملكُ أصحابُها حَقَّ رقبتها، أو يملكون حَقَّ المنفعة فيها لكنّ ملكيتها تعود لأسياد الأرض[٥٠]. هذه الأرض تُركت لأصحابها الذين كانوا يملكونها قبل خضوعهم للعرب المسلمين، بموجب معاهدات صُلْحٍ، على أن يـؤدّوا عنها الخراج وعن رؤوسهم الجزية[٥١].

هذه الأرض التي صالح عليها أهلُها والتي بقيت بأيديهم يزرعونها ويـؤدّون عنها الخراج، هي التي كانت موضوع الإشكالية التي واجهها العرب المسلمون منذ البداية.

---

(٤٨) أبو عبيد: الأموال ص ١٢٠: «فهذه كلها أرضون قد جلا عنها أهلها فلم يبق بها ساكنٌ ولا عامرٌ فكان حكمها إلى الإمام كما ذكرنا في عاديّ الأرض».

(٤٩) الخراج لأبـي يوسف ص ٥٧، وفتوح البلدان للبلاذري ص ١٥٧، ٣٨٣، ٤١١. وانظر في الهجرة من الشام، وعدم الهجرة من العراق؛ شعبان؛ مصدر سابق؛ ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥٠) دانييل دينيت: الإسلام والجزية ص ١٠٧.

(٥١) انظر عن أنواع ملكية الأرض قبل الإسلام:

Cl. Cahen: Pre-Ottoman Turkey 86 ff; Ziaul Haqq; op.cit. 28-31.

ونلاحظ من سير الفتوحات أنّ هناك مدناً ومناطق كثيرةً صالحت ثم نكثت الصلح ثم أعاد المسلمون فتحها صلحاً رغم أنه كان بإمكانهم اعتبارها مفتوحةً عنوةً بعد نكث الصلح؛ ممايدلّ على أنهم كانوا يفضّلون فتح الأرض صلحاً على العنوة. فهم كانوا يرغبون، كما يبدو، بإبقاء الأرض بأيدي أصحابها القدماء على أن يتوزعوها فيما بينهم. وكان السواد هو النموذج المحتذى بالنسبة للمناطق الأخرى المفتوحة(٥٢). فرغم أنّ السواد افتُتح عنوةً(٥٣) إلاّ أنه لم يُقسم(٥٤) واعتُبر بمثابة الأرض المفتوحة صلحاً(٥٥) إمّا باعتبار أنّ المقاتلين رضوا بالتنازل عن حقهم في القسمة فصار السواد أرض عهد، كما يقول الشافعي(٥٦)، وإمّا باعتبار أنّ للإمام الحقّ في تقسيم الأرض العنوة وتمليكها للمقاتلين أو الامتناع عن تقسيمها، وجعلها فيئاً لعموم المسلمين(٥٧).

---

(٥٢) هناك مدن كثيرة صالحت ثم نكثت ثم أعادها العرب تحت سيطرتهم دون أن يغيّروا من وضعها القانوني الأول. لقد كانوا يميلون على ما يبدو لإبقاء الأرض بأيدي أصحابها لانشغالهم بالفتوحات، ولأنهم ما كانوا يرغبون بالتحول إلى فلاّحين. وقارن بالجدولين الملحقين ٣، ٤.

(٥٣) يخصّص البلاذري فصلاً صغيراً في فتوح البلدان ص ٤٣٣ لأحكام الخراج لا يذكر فيه من الأراضي المفتوحة عنوة غير السواد. وكذلك يفعل الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما. والمعروف أنّ الماورديّ شافعي، وأبا يعلى حنبلي.

(٥٤) تتفق المصادر على اعتبار السواد أرض عنوة ما عدا أُلّيس وبانقيا؛ قارن: اختلاف الفقهاء للطبري ص ٢٢٣ وما بعدها، ويحيى بن آدم: الخراج ص ٥٢، وخراج أبي يوسف ص ٢٨، وتاريخ الطبري ٥٨٤/٣.

(٥٥) قارن حول الخلاف على قسمة السواد الملاحظة رقم ٢٨.

(٥٦) انظر الجدول الملحق رقم ٣، ورقم ٤، وقارن باختلاف الفقهاء للطبري ص ٢٢٠.

(٥٧) أبو يوسف: الخراج ص ٥٩ وما بعدها، وأبو عبيد: الأموال ص ١٢٠. وربما كان في تعليق الأمر على إذن الإمام إعطاء السلطة حق التصرف من أجل معالجة التناقضات الناجمة عن الممارسات المتمايزة في المناطق الجغرافية المختلفة والظروف المتباينة.

III

الطرسوسي و«تحفة الترك»

هو نجمُ الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد الطرسوسي. وُلد بدمشق عام ٧٢٠ هـ وقد تولّى والدُهُ عماد الدين علي نيابة قضاء الحنفية بدمشق منذ العام ٧٢٢ هـ وعندما توفّي قاضي القُضاة الحنفي صدر الدين البصروي عام ٧٢٧ هـ صار عماد الدين قاضياً للقُضاة. وفي مطالع الأربعينات جعل عمادُ الدين ابنَهُ نجم الدين نائباً له، ثم تنازلَ له عن قضاء القُضاة عام ٧٤٦هـ فاحتفظ نجمُ الدين بمنصب قاضي قُضاة الأحناف بدمشق حتى وفاته عام ٧٥٨هـ. وتذكر كتب التراجم الحنفية لعماد الدين الطرسوسي أحد عشر مؤلفاً؛ منها اثنان في العقيدة والتراجم، والباقي في مسائل فقهية تفصيلية شغلته ــ فيما يبدو ــ في تجربته اليومية نائباً لقاضي القُضاة، ثم قاضياً للقُضاة في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ ــ ٧٤١هـ) وعهود أبنائه؛ وبخاصة السلطان الناصر حسن الذي كتب الطرسوسي ــ في الغالب ــ رسالتَهُ «تحفة التُرك» في عهده[1].

رتّب عماد الدين الرسالة على شكل النوع الأدبيّ المعروف بـ «مرايا الأمراء» أو «نصائح الملوك»؛ لكنّ القضايا التفصيلية التي عالجها فيها فقهيةٌ بحتة. وقد رمى من ورائها إلى إقناع السلطان المملوكي ــ كما ذكرت ــ بأنّ

(١) انظر عنه ابن تغري بردي: المنهل الصافي، تحقيق محمد محمد أمين، القاهرة ١٩٨٤، ١/١٢٩ ــ ١٣٠؛ وابن حجر: الدرر الكامنة، تحقيق محمد سيّد جاد الحقّ، القاهرة ١٩٦٦، ١/٤٤ ــ ٤٥؛ والنعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، دمشق ١٩٤٨، ١/٦٢٣؛ وابن قطلوبغا: تاج التراجم، مصدر سابق؛ ص ٤؛ والقرشي: الجواهر المضيّة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٨، ١/٨١؛ والتميمي: الطبقات السنية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٠، ١/٢٤٦ ــ ٢٤٨؛ وابن طولون: قضاة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق ١٩٥٦، ص ١٩٨ ــ ١٩٩. وعلى الورقة الأولى من المخطوطة التي استعملتُها ملاحظة قصيرةٌ عنه هذا نصُّها: «كتاب تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك. من مؤلَّفات القاضي العلّامة المعروف =

المذهبَ الحنفيّ هو الأقربُ للشريعة؛ والأوفَق للسلطان. وتنقسمُ الرسالةُ إلى اثني عشر فصلاً هي[1]:

١ ــ «في بيان (شرعية) سلطنة التُرك، ولا يُشترط أن يكون السلطان مجتهداً ولا قُرشياً، وذِكْر مذهب الشافعيّ في هذا الفصل في ذلك كلّه، ويندرجُ في هذا الفصل مذهبُ أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه أوفقُ للتُرك من مذهب الشافعي».

٢ ــ «في جواز التقليد منهم عندنا خلافاً للشافعي».

٣ ــ «في الجواب عن القصص أنه أنواعٌ. ويندرجُ فيه اعتبارُ أحوال من تُفوّضُ إليه ولايةٌ من الولايات مثل نيابة السلطنة وولاية الوزارة والقضاء، وولاية الشُرَط إلى غير ذلك؛ وكيفيةُ كلِّ ولايةٍ بحسبها».

٤ ــ «في كشف أحوال الوُلاة والدواوين، وما يُفعل بالواحد منهم إذا ظهرت منه خيانة».

٥ ــ «في الكشف عن أحوال القُضاة ونوّابهم، وبيان ما يستحقُّهُ الخائنُ منهم».

٦ ــ «في النظر في أحوال الرعية، والأوقاف، وجهات البِرّ».

٧ ــ «في النظر (في) أمر الجسور والقلاع والمساجد والثغور، وجميع ما يتعلّقُ بمصالح، وكسوة الكعبة، وإصلاح طريق الحاجّ».

٨ ــ «في صرف أموال بيت المال على اختلاف أنواعها وبيان مصارفها».

= بابن الطرسوسي الحنفي مواهب الرحمن. قال: وهـذا الكتاب من حقّه أن يُكتب بالذهب لأنّ فيه علوماً وفوائد وهو من الذخائر النفيسة. وله أيضاً: كتاب الوسائل إلى تحرير المسائل وهو كتابٌ نفيس. وله أيضاً: النور اللامع...». أمّا كتبه فهي: رفع الكلفة عن الإخوان فيما قُدّم فيه القياس على الاستحسان، ومناسك الحجّ، والاختلافات الواقعة في المصنفات، ومحظورات الإحرام، والإشارات في ضبط المشكلات، والفتاوى في الفقه، والإعلام في مصطلح الشهود والحكّام، والفوائد المنظومة في الفقه. أمّا رسالته: **النور اللامع** فقد اقتبسها في **تحفة الترك** على الورقات ٢٩ ب ــ ٣١ب. وقد ذكرت Guellil في أُطروحتها السالفة الذكر أنّ هناك ورقات قليلة من **النور اللامع** ببرلين رقم ٦٠٧٨ غير كاملة. والحقيقة أنّ هذه هي الرسالة كلّها، وتدور حول أوقاف الجامع الأموي، والطريقة الشرعية في إدارته وإدارتها.

(١) تحفة الترك ق ١٦ ب ــ ١٧ أ.

٩ ــ «في الأموال التي تُؤخَذُ مصادرةً، وبيان وَجْه أخذها، ومن يستحقُّ أن تُؤخَذَ منه، وبيان صَرْفها».
١٠ ــ «في هدايا أهل الحرب للسلطان والأمراء وهدايا السلطان لهم».
١١ ــ «في ذكر أحكام البُغاة والخوارج على السلطان».
١٢ ــ «في الجهاد وقسمة الغنائم».

سبق أن ذكرْتُ أنّ الطرسوسيّ نظّم رسالتَهُ من حيث الشكل على نهج كتب نصائح الملوك. أمّا في المضمون فهناك مشابه من ثلاثة أجناسٍ أدبيةٍ أخرى هي: كتب الأحكام السلطانية، وكتب اختلاف الفقهاء، وكتب الإصلاح السياسي والديني التي عُرفت في العصر المملوكي. فليست الرسالةُ في الحقيقة «نصيحةً للسلطان» وإن ادّعى الطرسوسيُّ ذلك؛ لأنّ المؤلِّف لا يعرضُ سياساتٍ عمليةً تخدم السلطان واستمراره شأن كتب «مرايا الأمراء»؛ بل يخوضُ صراعاً عنيفاً ضدّ الشافعيّة بالذات الذين كانوا يتقدمون الأحناف في المرتبة في الدولة. كما أنه لا يمكنُ اعتبارُها من مؤلَّفات الأحكام السلطانية شأن كتاب مُعاصره ابن جماعة (ــ ٧٣٣هـ) «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»؛ لأنها لا تعرضُ تصوراً شاملاً لنظرية الدولة، ومؤسَّساتها التقليدية من وجهة نظرٍ فقهية. وهي تذكّرنا أكثر ولا شكّ بكتب الإصلاح التي عُرفت في العصر المملوكي وإنْ لم تستوف شروطها. وأولُ ما يخطُرُ بالبال في هذا الصدد رسالتا ابن تيمية (ــ ٧٢٨هـ) «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وتاج الدين السبكي الشافعي (ــ ٧٧٢هـ) «مُعيد النعم ومُبيد النقم». لكنّ هذا الانطباع سرعان ما يتضاءلُ عند المُضيّ مع الطرسوسي في جدلياته ضدّ الشافعيّة ليترسَّخ الانطباعُ بأنها من كتب **الاختلاف الفقهيّ** رغم استمرار الأهداف الجانبية الأخرى: النصح للسلطان، والدعوة للإصلاح، ومُحاولة الانخراط في تقليد مؤلَّفات الفقهاء في الأحكام السلطانية.

* * *

يقول الزبيدي: إذا أُطلق أهل السنة والجماعة فالمُرادُ بهم الأشاعرة

والماتريدية[١]. ويقول تاج الدين السبكي الشافعي (ـ٧٧٢هـ) في «مُعيد النعم»[٢]: «وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة يدٌ واحدةٌ في العقائد ـ كلّهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري لا يحيد عنها إلا رعاعٌ من الحنفيـة والشافعية لحقوا بأهل الاعتزال، ورعاع من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم. . .». أمّا اعترافُ الزبيدي بالآخرين فهو غيرُ مشروطٍ هنا؛ لكنّ الزبيدي والأحناف هم الذين كانوا في موضـع الاتّهام. ورغم أنّ اعتراف السبكيّ مشروطٌ؛ فإنه ما جاء إلاّ بعد أجيالٍ من الصراع والجدل بين فقهاء ومتكلّمي أهل السنة. فمُعاصرو أبـي حنيفة وتلامذته من أصحاب الحديث والمالكية والشافعية ما كانوا يرون أنهم من «أهل السنة والجماعة» لعدة أسباب: اختلافُهُم معهم حول مفهوم الإيمان، وتطرُّفُهُم (أي الأحناف) في الأخذ بالرأي على حساب الآثار، وصيرورة كثيرٍ منهم إلى الاعتزال في العقيدة، واقترابهم أكثر من الضـروريّ من السلطة والسلطان. ثم تبلور اتّجاهٌ عقديٌّ سلفيٌّ حنفي بمصر والشام مطالـع القرن الرابـع بدا في عقيدة الطحاوي (ـ ٣٢١هـ) الحنفي، وظهر التُّرْكُ في القرن الخامس الهجريّ حُماةً للإسلام السُّنّي من أقصى المشرق وحتى الشام ومصر وآسية الصغرى؛ وكانوا شديدي التعصُّب للأحناف فانتهى الجدلُ العقديُّ حول سُنِيّة الأحناف؛ وتركّز النزاعُ في المسائل الفقهية التفصيلية. يبدو ذلك في رسالة إمام الحرمين الجويني الشافعي (ـ ٤٨٣هـ) في نُصرة الشافعية على الأحناف؛ وفي مؤلَّفات سِبط ابن الجوزي الحنفي (ـ ٦٥٤هـ) في الانتصار للأحناف على الشافعية[٣]. ويُمكنُ اعتبارُ رسالة الطرسوسيّ هذه متـابعةً

---

(١) الزبيدي: إتحافُ السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، طبعة بيروت المصوّرة، بدون تاريـخ، ٢/٦.

(٢) تاج الدين السبكي: مُعيد النعم ومُبيد النقم، نشرة محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ١٩٤٨، ص ٧٥.

(٣) لإمام الحرمين الجويني رسالةٌ صغيرةٌ عنيفةٌ في مُجادلة الأحناف عنوانها: مُغيث الخلق في ترجيـح القول الحقّ، نشرة القاهرة ١٩٣٤. أمّا سبط ابن الجوزي فقد كتب ثلاثة كتبٍ =

تـوريثُ حقِّ المنفعة؛ لكنّ ملكيـة المنفعة يمكن انتـزاعُها من صـاحبها إذا لـم يزرعها، أي إذا لم يستخدمها للغرض المحدَّد لها(٦٨).

هكذا تعطي نظرية الفيء حَقَّ ملكية الأرض التامة (حق رقبة الأرض) للأمة، وتعطي حقَّ المنفعة لمن يزرع الأرض وذلك لقاء بدلٍ (فائض إنتاجي) يـؤدِّيه للدولة. فحقُّ المنفعة هو كِراءُ الأرض، وتعبـير كراء الأرض هنا يعني خراج الأرض. فالأمَّةُ تملَّكت الأرض نتيجةَ الغلبة عليها(٦٩). وهي أجّرت الأرض لمن يزرعُها لقاءَ خراجِها، وأعطت بالإضافة إلى ذلك لأصحاب الأرض (والذين لهم حقُّ المنفعة فيها) الأمان أو الصلح. فكان الأمان بمثابة الشرط الضروريّ لإتمام عقد الخراج(٧٠).

إنه من أجل تغليـب ملكية الجماعة على الملكية الفردية للأرض، ومن أجل تثبـيت ذلك على أساس شرعي جرى التأكيد على الأمور التالية:

(أ) إنّ الخراج يتبع الأرض وليس أيّ شيءٍ آخر؛ وذلك تميـيزاً له عن الجزية التي تسقُطُ بإسـلام صاحبها(٧١)، وعن الصَدَقة التي تُدفع من

---

(٦٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٩٨: «.. وليس لأحدٍ أن يُنازعه فيه ما أقام على العمل؛ فإذا تركه زال حُكْمُ الإقطاع عنه، وعاد إلى حال الإباحة...». وقارن بإبراهيم طرخان: النظم الإقطاعية ص ص ٢٦٥ ــ ٢٨٥، والدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي ص ٩٥،

Ashtor: A Social and Economic History 181, 283.

(٦٩) قارن بأبـي عُبيد: الأموال ص ص ٣٦ ــ ٣٧.

(٧٠) قـارن بأبـي يـوسف: الخراج ص ٦٩. وفي الاستخـراج لابن رجب ص ٤٠: «.. وقال الشيخ أبو العبّاس ابن تيمية: التحقيقُ أنّ وضع الخراج معاملةٌ قائمةٌ بنفسها ذات شبهٍ من البيع، ومن الإجارة؛ تشبه في خروجها عنهما المصالحة على منافع...».

(٧١) في الاستخراج لابن رجب ص ٣٩ أنّ الخراج ليس في معنى الجزية؛ لأنّ الجزية تسقط بالإسلام ولا يسقط الخراج بذلك. وقارن بالأموال لأبـي عُبيد ص ٧٤، والأحكام للماوردي ص ١٤٢، والأحكام لأبـي يعلى ص ١٥٣.

الإنتاج وليس عن الأرض بحدِّ ذاتها(٧٢).

(ب) إنّ الأرض الخراجية صفةٌ أبديةٌ لازمةٌ لها بمعنى أنّ هذه الأرض لا يتمّ تحويلُها إلى عشرية(٧٣).

(ج) النقطتان (أ) و (ب) جرى تأكيدُهُما لضمان شرعيّة موارد الدولة. ذلك أنّه بعد إخراج الزكاة من نطاق عمل الدولة(٧٤)، ونضوب موارد الفتوحات من الغنائم والأسلاب لم يبق هناك موردٌ ثابتٌ للدولة غير الخراج.

خامساً ـ شرعية موارد الدولة:

إنّ صياغة نظرية الخراج (وهي نظرية مالية الدولة الإسلامية) في القرن الثالث الهجري جاءت تلبيةً لحاجاتٍ جديدةٍ نتجت عن تطوراتٍ حصلت في ذلك الوقت. فقد تزايدت أعدادُ معتنقي الإسلام من أبناء البلدان المفتوحة مما أدّى إلى تناقُص الموارد الشرعية للدولة الإسلامية فكان ضرورياً التفتيشُ عن موارد أخرى غير المعروفة سابقاً، وإيجاد التغطية الشرعية الإسْلامية لذلك(٧٥).

وليست لدينا إحصائياتٌ عن تزايُد أعداد معتنقي الإسلام من العرب،

---

(٧٢) في الأموال لأبي عُبيد ص ٤٤ عن عمر بن عبدالعزيز: **الصدقةُ على الحبّ والخراج على الأرض**. وقارن بالأموال لابن زنجويه ١٥٢/١. وفي الخراج لأبي يوسف ص ٨٦: «الخراجُ صَدَقةُ الأرض».

(٧٣) الطبري: اختلاف الفقهاء ص ٢٢٣، وأبو عبيد: الأموال ص ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٧٤) انظر عن ذلك دراستي عن الزكاة في كتابي: إشكاليات التوحد والانقسام ص ٢٠٩ ـ ٢٤٠.

(٧٥) وصلنا من الكتب التي أُلّفت في الأموال والخراج منذ بدايات القرن الثالث وحتى بدايات القرن الرابع: الخراج لأبي يوسف، والسير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، والخراج ليحيى بن آدم، والأموال لأبي عبيد، والأموال لابن زنجويه، وأدب الكُتّاب للصولي، والخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر.

وهذا أمرٌ متوقَّعٌ لذلك الزمان. لكنّ هناك دلائل عديدة تُشير إلى التزايُد التدريجي والسريع أحياناً لأعداد معتنقي الإسلام تزايداً أدّى إلى أن صار العربُ أقليةً بين المسلمين في القرن الثالث الهجري، وإنْ بِنِسَبٍ مختلفةٍ من قطرٍ إلى آخر. من هذه الدلائل:

(أ) الهجرة الكثيفة للفلاّحين من الريف إلى المدن والأمصار. فهم متى صاروا مسلمين صار لهم الحق أن يذهبوا حيثما شاءوا وبذلك كانت الهجرةُ متزامنةً مع اعتناق الإسلام(٧٦).

(ب) إجراءات الحَجّاج وغيره من الحُكّام الأمويين لمنع هذه الهجرة(٧٧).

(ج) تَمثّل العرب المهاجرين للمناطق البعيدة (خراسان، مصر، شمال إفريقية) في السكان بعد أن صار قسمٌ كبيرٌ منهم مسلمين(٧٨).

(د) إشراك مسلمين من غير العرب في الجيوش العربية (في جيش قتيبة بن مسلم، مثلاً، وفي جيش يزيد بن المهلّب)(٧٩).

---

(٧٦) يذكر شعبان (مصدر سابق: ص ١٦١) أن مشاركة الموالي في الثورات أواخر الحقبة الأموية دليل على سرعة انتشار الإسلام. ويقول (ص ١٨٩) إنّ الثورات العباسية كانت حلاً لمساواة غير العرب بالعرب مما زاد من سرعة انتشار الإسلام. ويقول هودجسون (مصدر سابق ١/٣٠٥) إنّ العرب لم يعودوا أقلية حاكمة بل صاروا يشكّلون جزءًا مهماً من السكّان، وصاروا أكثرية في بعض المناطق (ص ٣٠٥). ويرى سوردل أنّ الموالي تكاثروا نتيجة الإقبال على الإسلام مما أنجح الثورة العباسية. ويذكر م. وات أخيراً أنّ الأزمة المالية في الدولة المملوكية مطالع القرن الثامن الهجري سببها الإقبال على اعتناق الإسلام؛ قارن:

M. Sourdel: Medieval Islam 140; M. Watt: Islam and Integration 95.

(٧٧) قارن بالطبري: تاريخ الأمم والملوك ٦/٣٨١، والمبرّد: الكامل ٢/٩٦ ـ ٩٧.

(٧٨) هودجسون؛ مصدر سابق ١/٣٠٨، وشعبان؛ مصدر سابق ١/١٢٢ ـ ١٣٣، ٢/١٩.

(٧٩) شعبان؛ مصدر سابق ١/١٢١، ١٢٩.

(هـ) جعل العطاء لجميع المسلمين حتّى غير العرب منهم[٨٠].

إنّ تزايُد أعداد معتنقي الإسلام من سكان البلدان المفتوحة من غير العرب أدّى إلى تغييرٍ في سياسة الدولة حول الأرض وملكيتها. ففي البداية، عندما فرض العرب سيطرتهم على هذه البلدان تركوا الأرض بيد سكانها على أن يختاروا البقاء على دينهم إنْ أرادوا أن يُعْطَوا الأمان على أنفسهم وممتلكاتهم لقاء أن يؤدوا الجزية عن رقابهم والخراج عن أرضهم. أسهم هذا الحل في الحفاظ على إنتاجية الأرض وعلى تأمين موارد الدولة. ذلك أنه بمقدار ما تكون الأرض منتجةً بمقدار ما يمكن إنتاجُ فائضٍ اقتصاديٍّ تقتطعه الدولةُ بكامله أو جزءًا منه لنفسها. فالجزيةُ والخراجُ هما مجموع الضرائب التي تُجبى من غير المسلمين وهما يشكّلان الجزءَ الأكبرَ من موارد الدولة. والمشكلة هي أنه بتحول هؤلاء إلى الإسلام تتناقص موارد الدولة تناقصاً كبيراً.

إنّ التجديد الأكثر وضوحاً لموارد الدولة الإسلامية هو الذي ذكره أبو عبيد (أنظر الجدول المرفق)[٨١]. فهو يعتبر أنّ «الأموال التي تليها أئمة المسلمين كما تأولها عمر رضي اللّه عنه من كتاب اللّه عز وجل هي: الفيء والخُمْسُ والصَدَقَةُ، وأنّ الصدقة تؤخذ من أموال المسلمين بينما الفيءُ والغنيمةُ يؤخذان من أموال أهل الكفر». ويتفق ابن زنجويه مع تحديد أبي عبيد للأموال بحرفيته. كذلك الماورديّ وأبو يعلي يوافقان على هذا التحديد وإنْ لم يكن بنفس الوضوح. ويُضيفُ يحيى بنُ آدم العشورَ على أهل

(٨٠) قارن بصالح أحمد العلي: العطاء في الحجاز؛ في مجلة المجمع العلمي العراقي م ٢٠/ ص ص ٣٧ ــ ٤٠، وهاني حسين أحمد: العطاء في صدر الإسلام ص ص ١٢١ ــ ١٣٦.

(٨١) وقارن بما سبق في الملاحظتين رقم ٢٧، ٢٨.

الحرب. أما أبو يوسف فهو يشير في بداية كتابه إلى أنه يكتب جواباً على سؤال الخليفة هارون الرشيد بأن يوضح المسائل المتعلقة بالخراج والعشور والصدقات والجوالي. أمّا ابنُ جعفر فهو يعطي تحديداً لا يختلف عن تحديد أبي عبيد غير أنه أكثر تفصيلاً.

هناك شبهُ إجماعٍ على هذا التحديد لموارد الدولة. ولا يغيّر من ذلك أنّ بعض الفقهاء والمؤرخين يعتبرون الفيء عنوةً والخراج صلحاً (قُدامة) بينما يعتبر آخرون أنّ الغنيمة قَهْرٌ والفيء عفو[٨٢]. إنّ المهم هو أنّ موارد الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ) خمس الغنائم التي تؤخذ في الحرب وهي تنعدم عندما تتوقف الفتوحات وتقتصر الحرب على المواقع الأمامية (في الثغور والعواصم) دون احتلال مواقع جديدة إلّا في حالاتٍ قليلة.

(ب) الأموال التي تؤخذ من المسلمين وهي الصدقات أو الزكاة. وهذه الأموال تنقسم إلى الأموال الظاهرة والأموال الباطنة. ومن المعلوم أنه منذ أيام عثمان بن عفان توقفت الدولة الإسلامية عن جباية الأموال الباطنة وتركتها لأصحابها يؤدّون عنها الزكاة مباشرةً في مصارفها المحدّدة لها بالنص. ومع مرور الزمن لم تعد الصدقات مورداً ثابتاً يُذْكَرُ بين موارد الدولة[٨٣].

(ج) الأموال التي تُجبى من غير المسلمين وهي بشكل رئيسيٍّ الفيء أي جزية الرؤوس وخراج الأرض. يُضافُ إليها عشور أهل الحرب أي ما يُجْبَى من تُجّار العالم غير الإسلامي الذين كانوا يجيئون إلى بلاد

---

(٨٢) ابن رجب: الاستخراج ص ١٢.
(٨٣) الفضل شلق؛ مصدر سابق؛ ص ص ٢٠٩ ـ ٢٤٠.

الإسلام للتجارة. ولا نَظُنُّ أنّ هذه العشور كانت تشكِّلُ مورداً ثابتاً يصحُّ أن يرد في القوائم السنوية[٨٤].

هكذا نجد أنّ الدولة الإسلامية ترتكز مواردها الأساسية على الجزية والخراج هذا إنْ لم نقل إنها تقتصر عليهما[٨٥]. ولمّا كانت الجزيةُ والخراجُ يؤخذان من أهل الذمة، فمعنى ذلك أنه في مجتمع أصبح كلُّ أعضائه مسلمين، أو معظمهم، لا يمكن للدولة جباية موارد تُذْكَرُ. وهكذا تضطر الدولة إلى جباية أموالٍ غير شرعية كي تستطيعَ القيامَ بأعْبائها. هذه الإشكاليّةُ الأساسيّةُ التي ظهرت تدريجياً مع تزايد أعداد معتنقي الإسلام الجدد، أي مع تزايد نسبة عدد المسلمين في المجتمع. وقد صارت الإشكاليةُ مشكلةً حقيقيةً عندما صار معظم سكّان أراضي الدولة الإسلامية مسلمين، وكان على الدولة حلّ هذه المشكلة، وكان عليها أن تستعين بالفقهاء من أجل ذلك[٨٦].

---

(٨٤) استنتجنا ذلك من أنّ أحداً من الكتّاب في الخراج والأموال لم يذكر العشور بين موارد الدولة. وقارن بصالح العلي: البصرة ص ص ١٤٣ ــ ١٤٤.

(٨٥) في الأحكام السلطانية للماوردي ص ١١٣ عن النبي (ص) أنه ليس في مال المسلم حقٌّ سوى الزكاة. وفي الخراج لأبي يوسف ص ١٣٤: «وكُلُّ ما أُخِذَ من المسلمين من العشور فسبيلُهُ سبيلُ الصدقة. وسبيلُ ما يؤخذ من أهل الذمة جميعاً من جزية رؤوسهم، وما يؤخذ من مواشي بني تغلب؛ فإنّ سبيل ذلك كلّه سبيل الخراج يُقسَمُ فيما يُقْسَمُ فيه الخراج...».

(٨٦) يقول بن شمش في مقدمته على ترجمة كتاب الخراج لأبي يوسف إنّ أولَ مَنْ ألّف في الخراج الوزير أبو عُبيدالله معاوية بن يسار الذي وَزَرَ للمهدي؛ وكان يهودياً أسلم في شبابه. ومقصد المترجم من وراء ذلك واضح؛ فهو يريد أن يقول إنّ الأفكار الأساسية في قضايا الخرج والسياسة المالية للدولة الإسلامية يهودية الأصل!!. أمّا المصادر العربية فتذكر (ابن الطقطقى في الفخري ص ص ١٦٣ ــ ١٦٤ على سبيل المثال) أنّ أبا عبيدالله ألّف كتاباً في الخراج ذكر فيه أحكامه الشرعية ودقائقه وقواعده.. الخ. فهو كتابٌ في الفقه مثل خراج أبي يوسف ــ فماذا يعني أصلُ الرجل اليهودي في هذا السياق؟! وأين هي الدولة اليهودية آنذاك التي كانت لها نظمٌ خراجيةٌ يُستفاد منها؟!.

وكان الحل لهذه الإشكالية على النحو التالي:

(أ) اعتبار الخراج موضوع اجتهاد يقوم به الفقهاء وأئمة المسلمين وذلك تمييزاً له عن الجزية والصدقة. فالصدقة محدَّدةٌ في مصادرها ومصارفها بالنص، والجزية محدَّدةٌ في مصادرها بالنص وفي مصارفها بالاجتهاد. أمّا الخراجُ فهو محدَّدٌ في مصادره وفي مصارفه بالاجتهاد(٨٧).

(ب) اعتبار الخراج صفة لاحقة للأرض تتحدد بالطريقة التي افتُتحت بها الأرض. ولا تسقط هذه الصفة عن الأرض ولا تتغير إذا أسلم صاحبُ الأرض، فالأرضُ التي اعُتبرت خراجيةً عند الفتح تبقى خراجيةً بعد ذلك إلى الأبد.

إنّ استقرار وبناء الدولة أَمْرٌ مرهون إلى درجةٍ كبيرةٍ بثبات واستقرار مواردها المالية وهذا الوضع تحقق في أيام الإسلام الأولى بواسطة الغنائم والفيء والصدقات، فالغنائم كانت تَرِدُ بكثرة في أيام الفتوحات. والخراج والجزية هما أيضاً كانا يؤخذان من غير المسلمين. وقد تناقصا بمقدار ما تحول سكان الأقاليم المفتوحة إلى اعتناق الإسلام. والصدقات صارت تُجبى من الأموال الظاهرة فقط منذ أيّام عثمان بن عفان ثم صارت لا تُجْبَى إلاّ في أحيانٍ قليلة، وهي عملياً وُضِعَتْ خارج نطاق عمل الدولة منذ القرن الأول الهجري.

إنّ نظرية الخراج كما صيغت في أيام الإسلام الأولى هي نظريةٌ صيغت لدولةٍ إسلاميةٍ تحكُمُ مجتمعاً معظمُ سكّانه من غير المسلمين. والحالةُ النظريةُ التي يمكن أن تحصل في مجتمعٍ صار أعضاؤه كُلُّهم مسلمين كنتيجةٍ لهذه النظرية هي حالةُ انعدام موارد الدولة (سوى القليل مما يُجْبَى من زكاة الأموال

---

(٨٧) قارن بالملاحظة رقم ٢٧ عن الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٤٢.

الظاهرة، وهذا إذا جُبي ذلك. ويضاف إلى ذلك ما يُجْبَى من عشور تجارة الحربيين في بلاد الإسلام). فهي نظريةٌ تقود حتماً إلى مأزقٍ هو استحالةُ وجود الدولة في مجتمعٍ إسلاميٍّ صِرْفٍ فالدولةُ إذا حُرِمَتْ من مواردها يصبحُ وجودُها غير ممكن.

لكنّ الدولة الإسلامية بقيت مستمرةً وكان وجودُها كدولةٍ مركزيةٍ يفرضُ نفسه على المجتمع بقوة. وهذا الأمر لم تكن النظرية التشريعية في أيام الإسلام الأولى قادرةً على تسويغه لذلك صار ضرورياً تعديلُها. فهي كانت قد صيغت في البداية لمجتمعٍ يرتكز على العشيرة ومفاهيمها، هذه المفاهيم التي ترى في الحاكم شيخ قبيلةٍ مميَّز عن أقرانه.

إنّ نظرية الخراج التي صيغت لمجتمع العشيرة ـ الأمة، المجتمع الذي يتكون لأمةٍ تندمج العشائرُ في إطارها تدريجياً، هي نظريةٌ صارت غير وافية في الوضع الجديد حين توسع المجتمع ليشمل أعداداً كبيرة من المسلمين غير العرب (الموالي)، وترسَّخ مشروعُ الدولة التي كان عليها أن تدمج العرب والمسلمين غير العرب في إطار الأمة. وبمقدار ما تكاثر عددُ المسلمين غير العرب صار دَمْجُهُم في إطار الأمة والدولة مسألةً ضروريةً لضمان استمرار الدولة ذاتها. هذا الدمْجُ ما كان ممكناً دون تعديل نظرية الخراج من أجل المساواة والتكافؤ في معاملة الدولة لجميع المسلمين من عربٍ وغير عرب[٨٨]. وقد تمّ هذا التعديلُ على النحو التالي:

---

(٨٨) قارن بضياء الدين الريّس: الخراج والسياسة المالية ص ٢٣٧.

الضرائب المفروضة على

	المسلمين	المعاهدين	الحربيين
المرحلة الأولى:	صدقات	صدقات	غنائم
المرحلة الثانية:	صدقات الأموال الظاهرة	فيء (خراج، جزية)	غنائم
المرحلة الثالثة:	خراج الأرض	خراج الأرض	عشور

إنّ تثبيت الوضع الضريبي للأرض الخراجية على أساس الكيفية التي تم فيها الفتح عند افتتاح الأرض (عنوةً أو صلحاً)، بغضّ النظر عما آلت إليه ملكية الأرض فيما بعد وهل صارت لمسلمٍ أو لغير مسلم، كان وسيلةً لضمان موارد للدولة؛ فقد كان معنى ذلك منع تحويل الأرض الخراجية إلى عشرية (أي منع تقليص المورد الضريبي للدولة من الأرض) حتّى لو أسلم صاحب الأرض بعد الفتح، أو اشتراها مسلمٌ، عربياً كان أو غير عربي. ثم كان أيضاً وسيلةً للمساواة بين المسلمين من عربٍ ومِوالٍ. وكان أخيراً وسيلة ناجعة لإضفاء المشروعية على الموارد الضرورية لاستمرار السلطة الإسلامية.

ولهذا التعديل أهميةٌ أخرى هي أنه نقل المعايير التي كانت متخَذَةً لجباية الضرائب من مقاييس شخصية إلى مقاييس تتبع الأرض. ومن المعلوم أنّ التشريع الإسلاميَّ هو تشريعٌ يأخذ اعتبارات الأحوال الشخصية أساساً له (فهو يعتمد على التمييز بين الأشخاص على أساس معتقدهم) بخلاف التشريع الغربي الذي يرتكز على اعتبارات تتبع الأرض (Territorial) لا الأيديولوجيا[٨٩].

إنّ تثبيت الأرض الخراجية قد أسهم ليس فقط في ضمان موارد الدولة الإسلامية، وتعميق الدمج في المجتمع بل ساهم أيضاً في دعم شرعية الدولة.

(٨٩) قارن بمجيد خدوري: الحرب والسلام في شرعة الإسلام ص ص ٣٩ ـ ٤٦.

الفصل الثالث
الـدولـة الـسـلـطـانـيـة

أولاً ــ الدولة السلطانية ومسألة الشرعية:

عندما انتقلت السلطة السياسية في الإسلام من الدولة المركزية إلى الدولة السلطانية المحلية حدثت تطوراتٌ اجتماعيةٌ واقتصاديةٌ يَجدُرُ الحديثُ عنها قبل الانتقال إلى موضوع التحولات الموازية في نظرية الخراج وتطبيقاتها العملية.

فقد ظلّت الخلافةُ العربيةُ سلطةً مركزيةً شاركت في تكوين المجتمع الإسلامي وحكمته خلال ثلاثة قرون من الزمن، وإنْ كانت درجةُ سيطرتها على الأطراف تختلف من منطقةٍ إلى أخرى، ومن حقبةٍ إلى أُخرى. ومهما اختلف المـؤرخون في تحديد معالمها الجغرافية والزمنية؛ فإنها كانت الدولة الإسلامية المتفرّدة بطابعٍ شموليٍّ؛ وذلك بمعنيين، **أولهما** أنّ سلطتها شملت دار الإسلام **وثانيهما** أنها عملت على توسيع الفتوحات كي يضمَّ الإسلامُ العالَمَ كلَّه، ولا يقتصر على نطاقٍ محدودٍ منه[٩٠]. فهي بالمعنى الأول أداة نشر الدعوة وتوسيع نطاقها. وإذا كانت وحدةُ المجتمع شرطاً ضرورياً لتوسُّعه ونشر دعوته؛ فإنّ الدعوة بمقدار ما تكون الغاية والمثل الأعلى للمجتمع فهي تعطي الدولةَ شرعيتها.

---

(٩٠) هودجسون؛ مرجع سابق ١/١٨٥: «كان محمدٌ نبيّ هذه الأمة. والأمّةُ التي دعا إليها وقادها كان عليها أن تغيّر العالم كُلّه بالنضال من أجل ذلك..». ورضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ص ٨٧: «ما أن جاء العام الخامس عشر لهجرة الرسول حتى كان المسلمون ينطلقون من أمصارهم وبواديهم فيكتسحون عالم الطغاة والمستكبرين من حولهم... كانت هناك أمةٌ واحدةٌ، تملكُ عقيدةً واحدةً، وداراً واحدة، وسلطة واحدة؛ وتزحف لتحرُّر العالم بعد أن تحررت بالتوحيد والوحدة». وقارن بدونّر، مرجع سابق؛ ص ص ٢٦٩ ــ ٢٧١.

لقد استمدّت دولة الخلافة العربية الإسلامية شرعيّتها من الدعوة أي من مَثَلٍ أعلى خارجي، وكانت تصبحُ موضع شُبهةٍ عندما تقصّر في نشر الدعوة أو تنحرف عن خطّها المستقيم. وكان طبيعياً أن تستمدّ دولة الخلافة العربية شرعيتها من شيءٍ خارجيٍّ ما دامت تتوسع جغرافياً ومعنوياً توسُّعاً هو بمثابة التقدم الدائم إلى أن تستوعب وتطابق مثلها الأعلى الذي تنشُرُهُ وتجري وراءه[٩١].

كانت دولة الخلافة العربية تتثاقل بالأعباء نتيجة توسعها لتصل إلى درجةٍ يصعُبُ عليها القيام بها. فاتّساعُ رقعة الخلافة اتّساعاً كبيراً جعل من الصعب السيطرة على الأطراف سيطرةً كاملةً ودائمةً بواسطة الوسائل التقنية المتاحة آنذاك. يُضافُ إلى ذلك أنّ جذوة الحماس للفتوحات لدى العرب قد تضاءلت مع مرور الزمن، ومع تفاقم الخلافات الداخلية حول السلطة، وحول طُرُق إدارة شـؤون الدولة والمجتمع مما أدى إلى تكاثُر النزاعات، وظهور الأحزاب السياسية الدينية[٩٢].

كانت التجاذباتُ الاجتماعيةُ والاقتصاديّـةُ التي أدّت إلى جملةٍ من الخلافات السياسية والأيديولوجية جزءًا من تطور المجتمع الإسلامي الذي تكوّن نتيجة الفتوحات، وبلغ مرحلة النضج عندما تزايدت نسبةُ المسلمين وصاروا أكثرية المجتمع. وإذا كانت مرحلة الفتوحات هي المرحلة الأولى في تكوين هذا المجتمع، وهي مرحلة انتشارٍ خارجي؛ فإنّ المرحلة الثانية هي

---

(٩١) رضوان السيد؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٦١ ــ ١٦٦.

(٩٢) يوليوس فلهاوزن: الدولة العربية وسقوطها (الترجمة الانجليزية) ص ص ٤٩٢ ــ ٥٠٣، وللمؤلّف نفسه: الخوارج والشيعة (الترجمة العربية) ص ٢٥ وما بعدها. ويذكر أحد المؤلّفين أنّ التوسُّع جعل من الصعب الحفاظ على الوحدة؛ قارن:

Pipes: Slave Soldiers 66.

التي تمّ فيها تحولُ أعدادٍ متزايدةٍ من السكّان إلى اعتناق الإسلام؛ فكانت بذلك مرحلة التوسُّع الداخلي(٩٣).

إنّ مرحلة التوسع الداخلي التي تمّ فيها تحُولُ السكان داخل دار الإسلام إلى اعتناق الدين الإسلامي ما كانت لتتمّ لولا عمليةُ دمجٍ واسعةٍ بين العرب والسكان المحليين، وبين الحكّام والمحكومين. ففي البداية اعتُبر السكّانُ المحلّيون من غير العرب إمّا أهل ذمة إنْ كانوا من غير المسلمين أو اعتُبروا موالي في حال تحولهم إلى اعتناق الإسلام. وفي الحالين كان هناك انفصالٌ بين العرب وغير العرب مسلمين كانوا أوغير مسلمين. لكنّ هذا الانفصال ما كان ممكناً أن يستمرّ؛ فالعربُ أصحابُ دعوةٍ شموليةٍ كونيةٍ هي الإسلام(٩٤)، وهذه الدعوة تعتبر المسلم أخاً للمسلم بغضّ النظر عن العِرْق واللون والأصل. فقد جاء في الآثار النبوية: المسلم أخو المسلم لا يَظْلِمُهُ ولا يُسْلِمُهُ، كما جاء: لا فضل لعربيٍّ على أعجميٍّ إلاّ بالتقوى(٩٥). وهي تفترض دمجاً بين الناس على أساسٍ إنسانيٍّ شموليٍّ لا تمييزاً على أساسٍ محلي، قوميٍّ أوعرقيٍّ أوغير ذلك. وقد حمل لواءَ الدمج قسمٌ كبيرٌ من العرب بالإضافة إلى الموالي، وهم المسلمون من غير العرب. ولذلك كان التطبيق العملي لمفهومِ «الموالي» مرحلةً انتقاليةً من التمييز على أساس الأصول الإثنية إلى الدمج على أساس الإسلام.

---

(٩٣) قارن بهودجسون؛ مرجع سابق ١/٣٠٤، ٣٠٨،

Bernard Lewis: in: Cambridge History of Islam IA. 176.

حيث يقول إنّ البربر والمصريين والشاميين اعتنقوا في أكثريتهم الساحقة الإسلام قبل نهاية العهد الفاطمي.

(٩٤) M. Watt: Islam and Integration 87. 91,114 ff.

(٩٥) سيرة ابن هشام ٢/٦٠٤، ومسند أحمد ٤/١٤٥، ١٥٨، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢/٥٢٣.

وكان على العرب أن يدفعوا ثمن الدمج. والثمنُ الذي دفعوه هو سلطتُهُم السياسية المتمثلة بدولة الخلافة. فقد أسّس العربُ دولتهم على أساس دعوةٍ شموليةٍ كونيةٍ. وكان استئثارُهُم بالسلطة دون غيرهم يتناقض مع شمولية الدعوة. لكنّ العربَ بمقدار ما كانوا مـؤمنين بالدعوة التي حملوا لواءَها كان عليهم أن يعملوا في سبيل الدمج بين العرب وغير العرب من المسلمين كي يحققوا الشمولية. وهذا ما تمّ بالفعل. فقد جاءت الدولـة العباسية لتحقيق سياسة الدمج بوعيٍ إراديٍّ مصدَرُهُ العربُ[٩٦]. فالجنود الخراسانيون الذين حقّقوا انتصار الدولة العباسية هم عرب في أكثريتهم. إنّ العرب كانوا يفقدون سلطتهم السياسية بمقدار ما يحقّقون دعوتهم. ولم تكن نتائجُ هذا التناقض خسارةً كليةً عليهم. ذلك أنه تمّ في إطار عملية الدمج المستمرة في المجتمع الإسلامي تعريبُ أعدادٍ متزايدةٍ من السكان الذين صاروا بنتيجة هذه العملية يتكلمون اللغة العربية. وعندما صارت اللغة العربية هي اللغة المحكية لديهم صاروا يتبنّون الانتماء العربـي. فاللغةُ العربيةُ هي نواة التكون الثقافي الذي هو في أساس الانتماء القومي العربـي[٩٧].

أدّى الاندماجُ الاجتماعيُ الإسلاميُ إلى انفصال دولة الخـلافة عن أساسِها السُلاليِّ العصبـي (Dynastic origin) العربـي .فتحوّلت الدولةُ من دولةٍ عربيةٍ إلى دولةٍ بحدّ ذاتِها. وقد حصلت عمليّةُ التجريد هذه كي تصير الدولة لجميع المسلمين، وكي يتمَّ الدمجُ في المجتمع الإسلامي. فالدولةُ انسلخت عن ارتباطها الإثْني، وانفصلت عن السُلالة العِرْقيّة التي أسّسَتْها لتصبحَ دولةً مجرَّدةً قادرةً على استيعاب جميع الإثْنيّات والأعراق. ولمّا كانت كُلُّ سلطةٍ

---

(٩٦) فاروق عمر: الدعوة العباسية ص ص ١٥٤ ــ ١٦٦، ٢٢٣ ــ ٢٣٢،
Shaaban: Abbaside Revolution 156, 163; Pipes; op.cit. 86.

(٩٧) عبدالعزيز الدوري: التكون التاريخي للأمة العربية ص ١٧، ٧٩.

تحتاجُ إلى عصبيةٍ ترتكزُ عليها للحماية والدفاع وضمان استمراريتها[٩٨]؛ فإنّ الدولة الإِسلاميّةَ أستبدلت بالعصبية العربية عصبيةً أُخرى لم تكن أقلَّ تجريداً. وتشكّلت العصبيةُ الأخرى من الرقيق المماليك الذين كانت الدولة تشتريهم صبياناً من الخارج، وتقوم بتنشئتهم الأيديولوجية وتدريبهم الحربي لتسلّمَهُم مهامَّ القتال والحرب والدفاع عن الدولة في حال تعرضها لاخطارٍ خارجيةٍ أو داخلية[٩٩]. لقد احتاجت الدولة الإِسلامية في تجريدها وانسلاخها عن عصبيتها الإِثنية إلى جنود يكونون هم أيضاً منسلخين ومجردين عن كل عصبيةٍ أُخرى سوى انتمائهم للدولة. والدول التي قامت على أشلاء الدولة العباسية، من البويهيين إلى الفاطميين إلى الأيوبيين إلى السلاجقة إلى المماليك إلى العثمانيين وغيرهم من الدول كانت جميعها تنشأ على أساس عصبياتٍ إثنيةٍ لكنها سرعان ما كانت تستبدل بهذه العصبيات جنوداً مماليك[١٠٠]. فالتطور الذي بدأ في رحم الخلافة العربية الإِسلامية، مع الخليفة المعتصم الذي اعتمد على الجنود المماليك المستوردين كان هو النموذج الذي حَذَتْ حَذْوَهُ معظمُ الدول الإِسلامية اللاحقة. وهناك بعض المؤرِّخين الذين يعتبرون أنّ المسلمين لمّا رأوا مجتمعهم ترسّخُ دعائمُهُ ولم يعد لديهم خوفٌ على استمراريته صاروا يبتعدون عن الخدمة العسكرية، ويعزِفون عن المشاركة في شؤون الدولة[١٠١].

---

(٩٨) مقدمة ابن خلدون (نشرة دار الكتاب اللبناني) ١/٢٢٥ ــ ٢٢٦، ٢٣٠ ــ ٢٣١، ٢٤٤ ــ ٢٤٦، ٢٧٩ ــ ٢٨٣.

(٩٩) D. Ayalon: in (ed. Parry. Yapp): War. Technology and Society p.p. 55-58; Bosworth: Recruitment. Muster and Review in Medieval Islamic Armies 59-77.

(١٠٠) انظر: Pipes; op.cit. 97, 174.

(١٠١) مقدمة ابن خلدون ١/٢٧٢ ــ ٢٧٣: «في أنه إذا استقرت الدولة وتمهّدت قد تستغني عن العصبية».

إنّ الدولة الإسلامية التي انسلخت عن عصبيتها الإثنية واعتمدت على العسكر المماليك المستوردين سرعان ما وقعت أسيرة هؤلاء العسكر[١٠٢]. فهي أرادت أن تستخدمهم أداةً لها لإبعاد العناصر التي تتشكل منها عصبيتها الإثنية؛ لكنّ هؤلاء العسكر ما أن آنتهوا من إنجاز مهمتهم حتى ارتدّوا على الدولة ذاتها وسيطروا عليها. قبل ذلك كانت دولة الخلافة العربية تواجه الخارج وهي متحدة مع عصبيتها الإثنية. فلما انسلخت عن عصبيتها هذه صار عليها أن تواجهه هي وجميع الإثنيات الأخرى معتمدةً على عسكرها المستوردين الذين كانوا هم مصدر قوتها وضمان استمراريتها[١٠٣]. وكان طبيعياً أن يستولي هؤلاء على السلطة السياسية رغم إبْقائهم على الخلافة كرمزٍ شرعيٍّ يكون غطاءً لتولّيهم السلطة[١٠٤].

في موازاة تجريد الدولة واعتمادها على العسكر المماليك، كان هناك تطورٌ آخرٌ يتمُّ نتيجةَ الانتشار الخارجي وتوسُّع رقعة دار الإسلام. هذا التطور هو انقسام الدولة المركزية الواحدة إلى دول متعددة. فالعالمُ الإسلاميُّ عندما اتّسعت رقعته صار صعباً السيطرةُ على جميع أطرافه والتحكم بها من مركزٍ

---

(١٠٢) قارن بتاريخ الطبري ٩/١٠ حيث يعير شاعرٌ المعتصم العباسي بالاستعانة بالرقيق. وفي تاريخ الطبري ٩/١٨ خبرٌ عن بناء سُرّ من رأى (= سامراء) لمضايقة الجنود الأتراك لسكان بغداد. وانظر عن الترك ظهوراً ونفوذاً في الدولة: عبدالعزيز محمد اللمليم: نفوذ الأتراك في الخلافة العباسية ١/٢٢١ ـ ٢٦٣، وزكريا كتابجي: الترك في مؤلفات الجاحظ ص ص ١٠٨ ـ ١٦٤، بايبس؛ مرجع سابق؛ ص ١٧٤.

(١٠٣) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (الترجمة العربية) ص ١٦٩. وهذه السلطة المستجدة هي التي سمّاها الماورديّ: إمارة الاستيلاء؛ قارن بالأحكام السلطانية ص ص ٣٣ ـ ٣٥.

(١٠٤) انظر عن مسألة الشرعية وتطوراتها في الدولة الإسلامية الوسيطة؛ رضوان السيد؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٢٦ ـ ١٤٣، سوردل؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٠٢ ـ ١٣٤، Watt: Islamic Political Thought 90-96.

واحدٍ، وصار واجباً تعدُّدُ المراكز. لكنّ أسباب هذه التعددية ليست جغرافيةً محضةً فهناك أسبابٌ أُخرى وراءها؛ أهمُّها أنّ دولة الخلافة العربية هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي استمدّت شرعيتها من الدعوة. وهي الدولة الإسلامية الوحيدة التي كان ارتباطُها بالدعوة ارتباطاً يجعلُها قادرةً على حكم كل دار الإسلام. فالعصبية الإثنية الوحيدة في الإسلام التي تتمتع بشرعية الدعوة الشمولية هي العصبية العربية. وهذه مسألة لها جذورها التاريخية وأسبابها الدينية الأيديولوجية. وإذا كانت دولة الخلافة العربية هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي استمدت شرعيتها من نشر الدعوة ومن الانتشار والتوسع الخارجيين (الفتوحات)؛ فإنّ الدول الإسلامية الأخرى جميعها نشأت حصيلة التوسع الداخلي (اعتناق الإسلام)، واستمدّت شرعيتها ليس من المثل الأعلى الخارجي بل من الداخل، من حقيقة استيلائها على السلطة. فانقسامُ دولة الخلافة العربية إلى عدة دول وسيطرة الحكومات المحلية لا يعني فقط سلب وحدة المجتمع الإسلامي السياسية؛ بل يعني أيضاً سلب الشرعية وفقدانها لدى هذه الدول[١٠٥].

وإذا كانت دولةُ الخلافة قد صارت موضع شبهةٍ في شرعيتها نتيجة الخلافات التي نشبت منذ البداية حول استلام السلطة، وحول أحقّيّة هذا الفريق أو ذاك في السلطة؛ فإنّ وجودها كدولة لم يكن موضع شك وشبهة في أية لحظة من اللحظات. أما الدول المحلية التي اعقبت دولة الخلافة العربية؛ فإنّ شرعيتها كانت على الدوام موضع شك كدول بحد ذاتها. ولأنها كانت موضع شكٍّ وريبةٍ لدى الناس فقد اعترف بها المجتمع على أنها أمرٌ واقعٌ لا لشيءٍ إلّا لأنّ وجود الدولة ضروريٌّ لحفظ الأمن واستمرار المجتمع[١٠٦].

---

(١٠٥) رضوان السيد؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٢٦ ــ ١٤٣.

(١٠٦) يقول الماورديُّ في الأحكام السلطانية ص ٥: «.. وجبت الإمامةُ بالعقل لما في =

إنّ التركيبَ الجغرافيّ لبلادنا العربية من حيث موقعها المحاط بالأعداء، ومن حيث طبيعة المناخ[١٠٧] كان سبباً رئيسياً في إعطاء الدولة كمؤسسةٍ سياسيةٍ أهميةً خاصة. فالمعلوم أنّ قِلّةَ هبوط الأمطار أدّت إلى قلقٍ دائمٍ في الوضع الزراعي. فالزراعةُ نوعان من حيث توافُرُ المياه: **الأول** زراعة بعلية تعتمد على كمية المطر الذي يهطل كل عام وكفاية هذه الكمية غير المؤكدة على الدوام. فكثيراً ما تكون هناك سنون قحط ومجاعة. وما يذكُرُهُ القرآنُ الكريمُ في قصة يوسف عن سبع سنين عجاف وسبع سنين سمان هو تعبيرٌ عن ذلك. **والثانية** زراعةٌ مرويةٌ في أحواض الأنهار وفي الواحات. أمّا الزراعةُ البعليةُ فتتمُّ في شريط ساحلي يقع بين البحر والصحراء في حين الزراعة المروية تتمُّ في مناطق تحيط بها الصحراء. ولمّا كانت الصحراء يعيش فيها البدو في حالة فقر دائمٍ فإنّ هؤلاء لا بد أن يغزوا المناطق الزراعية عند اشتداد الحاجة. ولا يردعهم غير وجود دولة ذات سلطة قوية واستقرار سياسي، وقوة دفاعية في المناطق الزراعية. لذلك فإنّ وجود دولة، أي مؤسسة سياسية، قوية ومستقرة في المناطق الحضرية أمرٌ ضروريٌّ لحماية المجتمع والدفاع عنه وضمان استمراره[١٠٨]. إنّ عدم استقرار الوضع الزراعي في هذه المنطقة أدّى في مراحل مختلفة إلى سقوط حضارات عظيمة. لذلك ليس غريباً أن يقال إنّ السياسة في هذه المنطقة تقرر الوضعَ الاقتصاديَّ وليس العكس.

= طباع العقلاء من التسليم لزعيمٍ يمنَعُهم من التظالم، ويفصلُ بينهم في التنازُع والتخاصُم». وانظر: سوردل؛ مرجع سابق؛ ص ص ١١٦ ــ ١٢٤.

(١٠٧) فالح حسين: الحياة الزراعية في بلاد الشام ص ص ٤٢ ــ ٤٢،
X. De Planhol: The World of Islam 42-50; M. Lombard: The Golden Age of Islam 23-28.

(١٠٨) Wittfogel: Oriental Despotism 49-100.

لعبت التجارة الدولية بعيدة المدى دوراً مهماً في الازدهار الاقتصادي في هذه المنطقة في مختلف العصور. فالإنتاجُ الزراعيُّ لا يُنتج فـوائض اقتصاديّةً للتـراكم إلّا في سنين قليلة، وهذه يَتِمُّ استهـلاكُها في السنين العجاف. ولمّا كان نُشوءُ الحضـارات الكبرى أمـراً يعتمد على التـراكم الاقتصادي فقد كان محتّماً على مجتمعات هذه المنطقة أن تعتمد على التجارة الدولية لتوفير الفوائض الاقتصادية التي يمكنُ تراكُمُها. وهذا لا يُلْغي دور الزراعة؛ فهي ضرورةٌ لكل مجتمع. لكن إذا كانت الزراعة غير كافيةٍ فاللجوء إلى التجارة أمرٌ ضروري. والتجارةُ الدوليةُ تحتاج إلى أمن مدى خطوطها الطويلة. مما يجعل الاستقرار الذي توفّر وجودَهُ دولةٌ قويةٌ أمراً ضـرورياً لازدهارها(١٠٩).

إنّ وظائف الدولة المتمثلة في القيام بأعمال الريّ الكبرى، وردع خطر الصحراء وبداوتها، وحفظ الأمن على طول خطوط التجارة قد جعل الدولة في مجتمعات هذه المنطقة القديمة تلعب دوراً رئيسياً في كلِّ ازدهارٍ اقتصاديٍّ ونشوءٍحضاري. فالدولة في هذه المجتمعات ليست مجرد رأس هرمٍ اجتماعيٍّ وسياسي بل هي الشرطُ الضروريُّ لضمان استمراريّة المجتمع.

إنّ الدولة هنا ليست مجرد مـؤسّسةٍ سياسيةٍ يُفرزُها المجتمع للدفاع، وبعض المهام التنظيمية، ويخصِّصُ لها بعض فوائضه الاقتصادية كي تستطيع القيام بأعمالها. بل الدولةُ هي المـؤسّسةُ التي تضمن وجود المجتمع وعبّرت عنها الفئاتُ التي صاغت أيديولوجيته على مرّ العصور.

وعندما يقارنُ المرءُ بين النظام الإقْطاعيّ في القرون الوسطى في هذه

(١٠٩) نعيم زكي فهمي: طرق التجارة الدولية ومحطّاتها بين الشرق والغرب؛ ص ص ٥٥ ــ ٥٦.

المنطقة، وبين الفيودالية الغربية يجدُ تشابُهاً في معظم ملامح النظامين؛ لكنّ هناك فرقاً أساسياً يميّز بينهما وهو دور الدولة في كلٍّ من النظامين. فالدولة في بلادنا هي مصدر السلطة السياسية، وهي مالكة الأرض وغيرها من وسائل الإنتاج (وفي أحيانٍ كثيرةٍ كانت تملك مصالح تجارية). أمّا في النظام الفيودالي الغربي فالدولةُ هي إقطاعيٌّ آخر له دورٌ بارزٌ مهيمنٌ على الإقطاعيين الآخرين[١١٠]. ولذلك يقال إنّ الملك في النظام الفيودالي هو بين الإقطاعيين الآخرين أول بين أنداد. إنّ الدولةَ المركزيّةَ هي التي تُؤسِّسُ المجتمعات عندنا؛ أمّا في الغرب فقد جاءت حصيلة تطورٍ طويلٍ ولم يتمّ تكوُّنُها إلاّ مع التطور الصناعي الحديث.

إنّ الموقع الجغرافي لهذه المنطقة على مفترق القارات الثلاث ارتبط بتطوراتٍ تاريخيةٍ أسهمت في تشكيل الدولة تشكيلاً خاصاً. فالدولة السلطانية التي أعقبت دولة الخلافة العربية نشأت نتيجة عوامل تتعلق بالتطور الداخلي لدولة الخلافة كما ذكرت أعلاه. وقد واجهت الدول السلطانية صراعاتٍ داخلية في معظم الأحيان حتى القرن الثاني عشر. صحيحٌ أنه كانت هناك مواجهاتٌ مع الأعداء الخارجيين، وخاصّة مع البيزنطيين؛ لكنّ هذه المواجهات كانت على خطوط ومحطات ثابتة تُعرف بالعواصم والثغور. وقليلاً ما كان يتمُّ تجاوُزُ هذه الخطوط من كلا الجهتين إلاّ في حالاتٍ أشبه بغزواتٍ طارئةٍ يعودُ بعدها الطرفان إلى حالتهما السابقة[١١١].

لكنّ المنطقة بدأتْ منذ القرن الثاني عشر تتعرّضُ لغزواتٍ واجتياحاتٍ فعلية تأتيها من الجهات الأربع. فغزواتُ الصليبيين ثمّ المغول ثمّ الدول

(١١٠) انظر عن دور الملك بين الإقطاعيين في الغرب في العصور الوسطى الإقطاعية:
F.L. Ganshof: Feudalism 150-167.

(١١١) فتحي عثمان: الحدود الإسلامية البيزنطية ١/٣٥٢ ــ ٣٥٧.

التجارية الغربية كانت تُعَرِّضُ هذه المنطقة للاجتياح والاحتلال الدائمين. وكان على المنطقة أن تُدافع عن نفسها فصارت الأولويةُ تُعطى لضرورات الدفاع.

أدّى ذلك إلى إعطاء أهمية إضافية خاصة لدور الدولة كما أضفى على الدول السلطانية، المواجهة للغزو الخارجي، شرعيةً جديدةً ذات اعتبارات خارجية. فهذه الدول التي كانت تعتبر مغتصبة للسلطة كان الاعتراف بها يتم على أساس أنها أمر واقع يجب الرضوخ له، وإلاّ أصابت المجتمعَ هزاتٌ سياسيةٌ تعـرّض وضعه الاقتصـادي ومصيره للخـطر. ومع تفـاقُم الأخطار الخارجية أصبح وجودُ الدول السلطانية يكتسب الشرعية بمقدار ما تستطيع مواجهة الأعداء الخارجيين. ولمّا كان العسكر العبيد (المماليك) قد ٱستطاعوا إزالة الصليبيين، ومواجهة المغول بنجاح؛ فقد ٱستطاعوا الحكم كمماليك دون الحاجة إلى دولةٍ شرعيةٍ جديدة[١١٢].

هكذا شكّلت دولةُ المماليك قمةَ تطورٍ سابقٍ للدول السلطانية التي ٱعتمدت جميعها تقريباً على العسكر العبيد المستوردين، وصار العبيد حكاماً كما صار المماليك (المملوكون) مالكين للأرض ووسائل الإنتاج.

ثانياً ــ الخراج والمزارعة في نظام الإقْطاع العسكري:

أدّت التطوراتُ التي ٱستعرضْنا أهمَّها إلى تغييراتٍ هامّةٍ في النظام السياسي وفي نظام ملكية الأرض ومالية الدولة. فالنتيجةُ الأساسيّـةُ لهذه التطورات هي أنّ الدولة صارت أشدَّ مركزيّةً رغم انتقالها من يد الخلافة العربية الموحَّدة إلى أيدي الدول السلطانية المتعددة. والدولة السلطانية بحكم

---

(١١٢) انظر عن قضايا الشرعية المملوكية مقدمة دوروتيا كرافولسكي على مسالك الأبصار للعمري (بيروت/١٩٨٦) ص ص ١٥ ــ ٣٧.

طابعها العسكري الصِرف وملكيتها لرقبة الأرض هي أكثر قدرةً على التدخل في شـؤون الناس اليومية والسيطرة على تصرفاتهم[١١٣].

في الدولة السلطانية صار الجيش هو الحاكم ولم يعد أداةً تنفيذيةً بيد الحاكم إلى جانب أدوات الحكم الأخرى مثل البيروقراطية وغيرها من الأدوات التي يستخدمُها الحاكم لتسيير أمور السلطة. يُضافُ إلى ذلك أنّ الدولة السلطانية صارت هي المالك الوحيد تقريباً للأرض؛ فهي تملك رقبتها، وتُقطع حقّ الانتفاع بها إقطاعَ انتفاعٍ للجنود[١١٤]. وقد جعلت حقّ الانتفاع هذا مرهوناً بالخدمة العسكرية ومحدوداً بزمانٍ معينٍ دون أن تُعطيه حقّ توريث الأرض لأولاده. فالجنود يملكون حقّ الانتفاع بالأرض ليس بوصفهم مالكين لها (لرقبتها)؛ بل بوصفهم منتدَبين من الدولة؛ فهم أشبهُ بالموظفين الذين يُمنحون حقَّ الانتفاع بالأرض بدل رواتبهم.

وسأقدِّمُ فيما يلي مخططاً تاريخياً لسيرورة هذا التطور، أُمهِّدُ له بتذكيرٍ موجزٍ بنتائج الفصل الثاني من هذه الدراسة:

ــ منذ قيام الدولة الإسلامية، وتحديداً منذ عهد عمر بن الخطاب؛ كان هناك اتّجاهان لتحديد ملكية الأرض؛ **الأول يدعو إلى جعلها ملكيةً خاصةً**.

---

(١١٣) قارن عن الإقطاع العسكري الإسلامي:

Cahen: L'évolution de l'Iqta^c; in: Annales VIII, 1953, 25-52; Hassanain Rabi^c; Financial System 56; Ashtor; A Social and Economic History 181;

وعبدالعزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصـادي العربـي ص ٩٥، ١٠٢؛ والدوري: نشأة الاقطاع؛ في مجلة المجمع العلمي العـراقي م ٢٠/٣ ــ ٢٤، وإبراهيم طرخان: النظم الإقطاعية ص ٢٦٥ وما بعدها، وكلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (الترجمة العربية) ص ص ١٦٩ ــ ١٧٢.

(١١٤) يقول إبراهيم طرخان في النظم الإقطاعية ص ٢٦٥: «وما المقطعون على اختلافهم إلاّ موظفين في حكومة مركزية على أشد ما تكون المركزية. وهذا على خلاف الإقطاع الغربـي...».

والثاني يدعو إلى جعلها مِلْكاً لعموم المسلمين، أي للأمّة. وقد آنتصر الاتّجاهُ الثاني الذي تزعّمه عمرُ بنُ الخطّاب. وقد وضع المـؤرّخون والفقهاء إطاراً نظرياً لتوسيع آتّجاه الملكية العامّة للأرض كما يلي:

(أ) التمييزُ بين الأموال المنقولة والأموال غير المنقولة.

(ب) إعطاءُ الإمام حقّ الخيار مطلقاً بين أن يقسم الأموال بين المقاتلين أو لا يقسمها، أي بين أن يجعلها ملكيةً خاصةً أو يجعلَها لعموم المسلمين.

(ج) إلْزام الإمام بتقسيم الأموال المنقولة على أساس أنّها غنائم.

(د) اعتبار الأموال غير المنقولة (الأرض) فيئاً يمكن للإمام أن يقسمها أو لا يقسمها.

(هـ) اعتبار ما فعله عمر بن الخطاب بأرض السواد سُنّةً وبالتالي اعتبار الفيء مِلْكاً لعموم المسلمين، وآعتبار الأرض الخراجيّة فيئاً لعموم المسلمين.

في موازاة هذا التعليل التسلسلي هناك تعليلٌ آخرُ مبنيٌّ على التمييز بين الأرض المفتوحة عنوةً والأرض المفتوحة صُلْحاً:

(أ) التمييز بين الأرض المفتوحة عنوة والأرض المفتوحة صلحاً على أنه يمكن تقسيم الأولى بينما تُترك الثانية في أيدي أصحابها.

(ب) إعطاء الإمام حقّ الخيار مطلقاً بين أن يقسم الأرض العنوة بين المقاتلين أو أن لا يقسمها.

(ج) اعتبار ما فعله عمر بأرض السواد التي فُتحت عنوةً سُنّةً يجبُ اتّباعُها، وبالتالي عدم تقسيم الأرض المفتوحة عنوةً. وهذه صارت سياسةً عامة.

(د) عدم جواز تقسيم الأرض المفتوحة صلحاً لأنّ في ذلك مخالفةً للعهد المعقود بين المسلمين وأهل الأرض المفتوحة.

(هـ) الأرضُ التي سيطر عليها المسلمون لا تُقسّم بين المقاتلين فهي فيءٌ لعموم المسلمين أي أرضٌ خراجيّة.

* * *

إنّ آعتبار الاتّجاه الداعي إلى جعل ملكية الأرض عامةً لعمومِ المسلمين لم يُلْغِ تماماً الاتّجاه الداعي إلى الملكية الخاصّة للأرض[١١٥]. فالأرضُ المواتُ والأرضُ المتروكة التي لا ينتفع بهَا مسلمٌ أو عربيٌّ يجب الاهتمامُ بها للإفادة من مردودها. وقد سُمح للمسلمين بإحياء هذه الأرض، وامتلاك رقبتها على أن يكون ذلك بإذنٍ صريحٍ من الإمام. وقد قُيِّدَ تمليكُ هذه الأرض بشرط إحيائها.

يضاف إلى ذلك أنّ أعيان الدولة من الأمراء وحُكّام المناطق وحاشية الخلفاء وكبار موظفي الدولة كانوا يُحْرِزون ثرواتٍ كبيرةً بسبب مواقعهم في السلطة. كذلك التجار كانت الثروات تتراكم في أيديهم. وجميع هـؤلاء كانوا يتّجهون إلى استثمار جزءٍ من أموالهم في الأرض؛ وكانوا يضغطون من أجل شراء قِطَعٍ من الأرض وتحويلها من أراضٍ خراجيّةٍ إلى أراضٍ عشرية يمكن لهم تملُّكُها ملْكَ رَقَبة. وتكثُرُ الأخبارُ في كتب التاريخ عن أراضٍ جرى تحويلُها من خراجيةٍ إلى عشرية، والعكس عدة مرات. كذلك الأراضي

(١١٥) عبدالعزيز الدوري: العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام؛ في أعمال المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام؛ ص ص ٢٥ ــ ٣٨. وعن تعريف الإقطاع والإيغار في مطالع القرن الرابع الهجري؛ قارن بقدامة بن جعفر: الخرج وصناعة الكتابة ص ٢١٨. وبخلاف ذلك انظر الأموال لابن زنجويه ص ٦٢٦.

الموات التي تَمّ تثميرُ الأموال فيها لاستصلاحها وشقّ الأنهار والتُرَع إليها والتي صارت مِلْكاً خاصّاً لمن أحياها[١١٦].

وعن طريق التلجئة والإيغار كانت أراضٍ كثيرة تتحوّل من خراجية إلى ملكيةٍ خاصة. فقد كان سكّان بعض القرى والأرياف يُلْجِئون قُراهم للأعيان والأمراء طلباً للحماية من تعدّيات عصابات اللصوص والصعاليك؛ على أن يـؤدّوا عن أرضهم العشر للدولة وجزءًا من المحصول عيناً أو نقداً؛ بالمزارعة للذين يطلبون الحمايةَ منه فتصيرُ الأرضُ له بالتلجئة والإيغار هرباً من جَور جُباة وملتزمي الضرائب وعمال الدولة[١١٧].

ثم إنّ أرض الصـوافي[١١٨]؛ وهي الأرضُ التي جلا عنهـا أهلُهـا أو غادرها مالكوها عند الفتح، وٱعتُبرت مِلْكاً للإمام يستخدمُهـا لأغراض الدولة. هذه الأرض صارت تُقطع بإذْن الإمام لمن يراه مناسباً فصارت في معظمها مِلْكاً خاصّاً.

إنّ الأراضي التي صارت ملكيةً خاصةً إمّا عن طريق تخلّي الدولة عنها أوعن طريق تخلّي أصحابها عنها قد تزايدت مع الزمن خاصةً مع ضعف سلطة دولة الخلافة المركزية. ومن المنطقيّ أن تزداد قدرةُ الأفراد على تملُّك الأرض بدرجة ما تضعُفُ قدرةُ الدولة على السيطرة على الأرض، والحفاظ على ملكيّتها بيدها.

إنّ وجهة النظر الداعية إلى تملُّك الأرض ملكيةً خاصةً لها جذورٌ تمتدُّ

---

(١١٦) البلاذري: فتوح البلدان ص ١٨٨، ٢٠٠، ٢٧٢، ٢٩٦، ٣٦١. وانظر عن إحياء الموات: الخراج وصناعة الكتابة لقدامة ص ٢١٤.

(١١٧) فتوح البلدان ص ٢٩٦ (الإلجاء إلى مسلمة بن عبدالملك)، ٣٠٨ (الإلجاء إلى المأمون)، ٣١٩، ٣٢٤ ــ ٣٢٥ (الإلجاء إلى القاسم بن هارون الرشيد).

(١١٨) قارن بالخراج لأبي يوسف ص ٥٧، وفتوح البلدان للبلاذري ص ٢٧٢.

إلى أيّام الإسلام الأولى فقد كان هناك فريقٌ قويٌّ بين الصحابة يدعو إلى ذلك[١١٩]. هذا الفريقُ وجد في مفهوم الغنيمة (الذي يفرض على الإمام توزيعَ الغنائم من أموالٍ منقولةٍ وغير منقولةٍ بين المقاتلين) دعماً لموقفه[١٢٠]. وفي المراحل اللاحقة كانت هناك قوى اجتماعيّةٌ من التجار وكبار الموظفين وغيرهم في بعض أجهزة الحكم تدعو إلى تمليك الأرض ملكيةً خاصّةً. ولم يُحْسَمْ هذا الصراعُ لصالح الدولة إلّا حين انتقلت السلطة السياسية من دولة الخلافة إلى الدولة السلطانية.

كان طبيعياً أن يكونَ موقفُ الدولة إلى جانب مفهوم الفيء الذي يقول إنّ الأرض مِلْكٌ لعموم المسلمين. فالدولة تمثّل عموم المسلمين أي الأمة. وإذا قيل إنّ المُلْك للّه فالدولةُ أيضاً تمثّل الإرادةَ الإلهيّة. فالدولةُ حسب هذا المفهوم هي المالكةُ الحقيقيةُ للأرض كممثّلةٍ للأمة وللإرادة الإلهية[١٢١]. وعندما يُستخدم تعبير «أصحاب الأرض» في هذه الحالة فالمقصودُ هو هؤلاء المُزارعين الذين تُعطيهم الدولة حقَّ المنفعة فيها فيزرعون الأرض لقاءَ الخراج الذي يؤدّونه عنها. الخراج إذن هنا هو جزءٌ من المحصول يفيض عن الحدِّ الضروريِّ اللازم لمعيشة المزارعين الذين يؤدّونه للدولة ليكون بدل كراء الأرض. وهذا هو معنى أنّ الخراجَ كِراءُ الأرض.

كانت الخطوة العملية التي أخذتها الدولة لتدعيم موقفها تثبيت الأرض

---

(١١٩) قارن بالفصل الثاني من الدراسة.

(١٢٠) يقول الماوردي في الأحكام السلطانية ص ٢١٤ إنّ الغنيمة ليست من حقوق بيت المال.

(١٢١) قارن مع بعض الحذر بدراسة: P. Crone, M. Hinds: God's Caliph 4-23.

(١٢٢) يحيى بن آدم: كتاب الخراج ص ٧٤، وأبو عبيد: كتاب الأموال ص ص ٣٦ — ٣٧.

الخراجية بصفة دائمة كي تبقى كذلك، وكي تمنعَ تحويلَ الأرض الخراجيّة إلى عشرية. فالأرض العشرية هي التي يملكها المسلمون ملكيةً تامةً (حقّ رقبة)، ولا يـؤدُّون عنها سوى الزكاة. ولو كانوا يـؤدّون عنها الخراجَ لكانت الدولة هي المالكة. وقد ذكرنا كيف استُخدم مفهومُ العنوة والصلح في فتوح البلدان لتعميم مفهوم الفيء (الملكية العامة) على معظم الأراضي التي غلب عليها المسلمون[١٢٣].

لقد كانت الدولة تخضع أحياناً للضغوطات فتسمح بتحـويل بعض الأراضي الخراجية إلى عشرية، أوتسمح للمسلم بشراء الأرض الخراجية فتصير بذلك عشرية. وفي مواضع عدة كانت الأراضي نفسها تحوّلُ من خراجية إلى عشرية ثم إلى خراجية أكثر من مرةٍ. كلّ ذلك ما هو إلاّ دليلٌ على آستمرار الصراع بين اتجاهَي الملكية العامّة والملكية الخاصّة للأرض في دولة الخلافة إلى أن انتصر الاتّجاهُ العامّ.

* * *

عندما دخل البويهيون إلى بغداد في منتصف القرن العاشر الميلادي (٣٣٤هـ /٩٤٥م) كان ذلك حدثاً سياسياً مهماً إذ نُقلت الصراعات من داخل إطار دولة الخلافة (البلاط، الحاشية، أمـراء الجيوش) إلى صراعات لفرض السيطرة على الخلافة من خارجهـا. ومنذ ذلـك الحين صارت الخـلافة والمجتمع الإسلامي يخضعان لحكم دول تقوم على سُلالات عِرقية للوصول إلى الحكم لكنها سرعان ما يشتدُّ آعتمادُها على العسكر العبيد المستوردين الذين يبسطون سيطرتهم الكلية على الدولة وعلى ممتلكـاتها ومـواردها. والأرضُ أهمُّ ممتلكات الدولة التي تشكّل مصدرَ دخلها الأساسي.

(١٢٣) قارن بالفصل الثاني من الدراسة.

على يد هـؤلاء جرى تحوُّلٌ مهمٌ في مفهوم الإقطاع[١٢٤]. فقد كان الإقطاعُ في البداية يعني تمليك الأرض لمن تُعطى له على أن تكون له رقبتها[١٢٥]. ثمّ صار الإقطاعُ يعني منح حقّ المنفعة في الأرض فقط. وكانت الدولة منذ أيام الرسول تُقْطِعُ الأرض لمن تشاء (بإذْن الإمام) إقطاعَ تمليكٍ شرط أن تكون الأرضُ مواتاً أو متروكةً، أي ليست في يد مسلمٍ أو معاهد[١٢٦]. وعندما ضعُفت دولةُ الخلافة صارت أقلَّ قدرةً على جباية الخراج ونضبت مواردها، على أنّ نضوب موارد الدولة يمكن أن يكون قد حدث ليس نتيجة التراجع السياسي؛ بل بسبب تراجع إنتاجية الأرض، وبخاصّةٍ في السواد الذي كان يشكِّلُ القاعدة الاقتصادية لبيروقراطية الدولة المركزية، أو أنه حدث نتيجة السببين مجتمعين[١٢٧].

المهمُّ أنّ ضعف الدولة ونضوب مواردها أدّيا إلى تلزيم الخراج بالضمان. فالضمان؛ أي إعطاء الحقّ لبعض الأفراد بجمع الخراج لقاء مبلغٍ يؤدّونه سَلَفاً للدولة على أنّ لهم الفارق بين ما يجمعونه وبين ما يؤدّونه، كان وسيلةً تحرِّمُها الشريعة بسبب ما ينتُجُ عنها من أضرارٍ تُصيبُ الدولة

---

(١٢٤) قارن بمقالة كلود كاهن السالفة الذكر في الملاحظة رقم ١١٣ وهي منشورةٌ في الملف هنا، ومقالته عن الإقطاع في النشرة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية، وعبد العزيز الدوري؛ نشأة الإقطاع؛ مرجع سابق؛ ص ٣ــ ٢٤، وإبراهيم طرخان؛ مرجع سابق؛ ص ص ٢١ــ ٢٤.

(١٢٥) عن الإقطاع باعتباره ملكية خاصة في صدر الإسلام؛ قارن بالخراج لأبي يوسف ص ص ٥٧ ــ ٥٨، وفتوح البلدان للبلاذري ص ٣١، ٤٣، ١٣٤ ــ ١٣٥، وقدامة بن جعفر: الخراج ص ٢١٥.

(١٢٦) ابن زنجويه: الأموال ص ٦٢٧، وقدامة بن جعفر: الخراج ص ٢١٥، والماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٩٠.

(١٢٧) هودجسون؛ مرجع سابق ١/٤٨٣ ــ ٤٨٤.

والفلاّحين(١٢٨). فصاحب الضمان يُهِمُّهُ جَمْعُ أقصى ما يمكن من الفلاحين، ولو كان ذلك بالوسائل القمعية، بما يفوق طاقتهم على التحمُّل، كما يهمه تأديةُ أقلّ ما يمكن للدولة مما يـؤدّي إلى إضْعافها.

لعب ملتزمو الخراج إذن دور الوسيط بين دولة الخلافة والفلاحين في أيّام ضعفها. ولمّا سيطرت الدولةُ السلطانيةُ بواسطة العسكر العبيد المستورَدين صار هـؤلاء هم الوسطاء بين الدولة والفلاّحين. وصارت الدولة تُقْطِعُهمُ الأرض لا بوصفهم المالكين لها بل تُعطيهم حقّ استغلالها فقط. ونشأ التمييزُ بين إقْطاع التمليك وإقْطاع الاستغلال؛ الأول كان شائعاً في بداية أيام الإسلام. والثاني صار شائعاً في أيّام الدولة السلطانية(١٢٩). فقد كان نظام الالتزام يعني تخلّي دولة خلافة عن حقوقها لملتزمي الخراج. ولم يكن الأمر كذلك في ظلّ الدولة السلطانية التي احتفظت بحقوقها وأعطت العسكر حقّ الانتفاع بالأرض ليس بوصفهم أفراداً مستقلّين بل بوصفهم موظفين في خدمة الدولة؛ فهي تتشكل من مجمل حقوقهم. فالعسكر العبيد المستـوردون كانـوا مقتَطَعي الجذور عن أيِّ ولاءٍ آخر وما كان باستطاعتهم إلاّ أن يكون لهم ولاءٌ وحيدٌ هو الولاءُ للدولة.

* * *

سيطر العسكر في الـدولة السلطانيـة وكثيراً مـا كانـوا هم يختارون السلطان(١٣٠). لقد صاروا هم الطبقة العليا في المجتمـع لكنهم لم يحوّلوا

---

(١٢٨) قارن عن تحريم الضمان والقبالة عند الفقهاء الأوائل: الخـراج لأبـي يوسف ص ١٠٥، والأموال لأبـي عبيد ص ٣٦، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص ص ١٩٨ ــ ١٩٩.

(١٢٩) القلقشندي: صبح الأعشى ١٣/١١٣ ــ ١١٨.

(١٣٠) دوروتيا كرافولسكي: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار للعمري (دولة المماليك الأولى) ص ص ١٥ ــ ٢٩.

الأرض إلى ملكية خاصةٍ لهم كأفراد. يعود ذلك ليس لأنهم كانوا مضطرين للتضامن والحفاظ على أنفسهم كطبقة مغلقةٍ فوق المجتمع وحسب؛ بل لأنّ سبب وجودهم في السلطة وسبب حيازتهم الأرض كانا مرهونَين بالخدمة العسكرية التي يـؤدّونها. فهم ما داموا يـؤدّون الخدمة العسكرية يحوزون على الأرض كإقطاع استغلال. وعندما تنتهي خدمتهم العسكرية بسبب شيخوختهم أو وفاتهم يفقِدون هذا الحق[١٣١]. ولذلك لم تكن حيازةُ الأرض تورَثُ في هذا النظام. لقد كان وجودُهُم مكرَّساً للخدمة العسكرية، والأرض كانت تُعطى لهم كراتبٍ لقاءَ الوظيفة الحربية التي يـؤدّونها ومتى زالت هذه الوظيفة زال مبرّر حيازتهم للأرض.

* * *

في النظام الرأسمالي الحديث تتطابق ملكية الأرض مع حق المنفعة. فالملكيةُ؛ إذا كانت تتعلق بالأرض أو بأيِّ شيءٍ آخر: حقٌّ مطلقٌ لا يمكن انتزاعُهُ إلّا بمشيئة صاحبه. أمّا مِلْكيةُ الأرض في نظام الإقْطاع العسكريّ فهي للدولة(أو للطبقة المسيطرة على الدولة) وحدها، وحقوقُ الأفراد في الملكية تقتصرُ على حَقِّ المنفعة فقط فهي مِلْكيةٌ مشروطةٌ ناقصةٌ. إنّ الملكية في النظام الرأسمالي الحديث هي حقٌّ بذاته أمّا في النظام الإقـطاعي فهي خصيصةٌ لوظيفةٍ معينةٍ وتنتهي بانتهاء هذه الوظيفة[١٣٢].

وتختلف الملكية في النظام الفيودالي عن النظام الإقْطاعي العسكري،

---

(١٣١) إبراهيم طرخان؛ مرجع سابق؛ ص ص ٢٦٥ ــ ٢٨٦.

(١٣٢) يقول حسنين ربيع؛ مرجع سابق؛ ص ص ٢٦ ــ ٢٧، ٢٩ ــ ٣٠ إنّ الإقطاع الفاطميّ كان للمدنيين بدلاً من المرتبات. أمّا الإقطاع البويهي فكان عسكرياً بشكل كامل. وكان الإقطاع الزنكي عسكرياً وراثياً، ثم تحوّل أيام الأيوبيين إلى عسكريٍّ غير وراثي. وكذا استمرّ أيام المماليك.

رغم كثرة وجوه الشبه بين النظامين؛ **فالأولى** تنبُعُ من علاقة سيّد الأرض بالفلاحين الذين هم أدنى منه في السُلّم الاجتماعي بينما الثانيةُ تنبُعُ من العلاقة بين سيّدِ الأرض والدولة التي يخدمها. في النظام الفيودالي كانت الدولةُ ضعيفة السيطرة على ما تحتها من إقطاعات؛ أمّا في نظام الإقْطاع العسكريّ فالدولةُ هي المركزُ الذي يسيطر على ما عداه. لذلك استطاع سادةُ الأرض في النظام الفيودالي تحويلَ الأرض إلى ملكيةٍ خاصةٍ لهم كأفراد وهذا ما لم يكن نظراؤُهُم في نظام الإقطاع قادرين على تحقيقه.

وفي نظام الإقطاع العسكري يتم التماهي بين الخـراج والمزارعـة فيصبحان شيئاً واحداً. ففي كلٍّ من النظامين يتقاضى صاحب الأرض الذي يملك رقبتها جزءًا من الإنتاج يكونُ بدل كراءٍ للأرض. والفرقُ بينهما أنّ الذي يملك الأرض في نظام الخراج هو الدولة بوصفها ممثلةً لعموم المسلمين، وفي نظام المزارعة هو مالكٌ فردٌ. إنّ العمل بالمزارعة لدى أسياد الأرض العسكريين هو في الحقيقة عملٌ لحساب الدولة فهي التي تملك رقبةَ الأرض لا العسكريين. وأسيادُ الأرض العسكريون يتقاضونَ بدل كراء الأرض ليس بوصفهم مالكين لرقبة الأرض بل بوصفهم موظّفين لدى الدولة. فهُمُ الوسيطُ بين المزارعين والدولة التي يعود إليها في النهايـة كِراءُ الأرض (فـائض إنتاجها). فهي تعيّن موظفين عسكريين يتقاضون خراج الأرض على أن يتصرفوا به في سبيل غرض محدَّدٍ هو تأديةُ الخدمة الحربية المطلوبة. هم يتقاضون خراج الأرض ليس بوصفهم أفراداً لهم حقوقُ مِلْكيّةٍ في الأرض بل بوصفهم موظفين معيّنين من الدولة.

صحيحٌ أنّ العسكريين هم الطبقة العليا في مجتمع الإقْطاع العسكري؛ لكنّ الأفراد في هذه الطبقة لهم دورٌ مستقِلٌ كأفراد. ولا قيمةَ لهم كأفرادٍ بل يستمدُّون قيمتَهم من الدور الذي يلعبونه كأعضاء في الطبقة. لذلك فإنّ

حيازتهم الأرضَ مقيَّدةٌ بقيودٍ تضعُها الدولة. إنهم لا يستطيعون توريث الأرض ولا بيعها، ولا يستطيعون حتى استبدال الإقطاعات إلّا بإذنٍ من الدولة. ولكي تـؤكّدَ الدولةُ دورها المهيمن منعت على أبنائهم دخولَ الخدمة العسكرية، ووزّعت إقطاعات الأمراء منهم في عدة قِطَـعٍ متباعدة. لذلك لم يستطع العسكريون تحويلَ الأرض إلى ملكيةٍ خاصةٍ، وبقيت حيازتُهُم لها مرهونةً بمقدار ومدة خدمتهم العسكرية.

دورُ الإقطاعيين في نظام الإقطاع العسكريّ إذن تقرّره علاقتُهُم بالدولة التي يخضعون لها. أمّا في النظام الفيودالي الغربـي فتقرره علاقتهم بأتباعهم. لذلك آستطاع هـؤلاء الآخرون أن يلعبوا دوراً مستقلاً، وأن يحوّلوا الأرض إلى ملكيةٍ خاصّةٍ بعكس الأولين في الإقطاع العسكري إذ تمتلك الدولة رقبة الأرض. لذلك حصل التماهي والتطابُـقُ بين الخراج والمزارعة. أمّا في الفيودالية الغربية فأسيادُ الأرض هم الذين يملكون رقبة الأرض؛ ولذلك بقي هنالك التمييز بين الخراج كنظامٍ ضريبـيٍّ وبين المُزارعة.

* * *

وهكذا فإنّه في القرون الأولى للإسلام كان الخراج جزءًا من الفيء (وهو مجموعُ الخراج والجزية) الذي يـؤدّيه غيرُ المسلمين للدولة. وكان ذلك أهمّ عناصر الموارد الشرعية للدولة الإسلامية. وعندما صار المجتمع ذا أكثرية إسلاميّةٍ أصبحت الدولة مهدّدةً بأن تكون مواردُها غير شرعية إذا أخذت الخراج من المسلمين. وقد أشرتُ سابقاً إلى أنّ الدولة تبنّت الصفة الخراجيّةَ على الأرض حسب الطريقة التي فتحت بها الأرض تلافياً لصيرورتها عشريةً، وحرمان الدولة من الخراج إذا أسلم أهلُها بعد الفتح. لكنّ النقاشَ بقي دائراً بين الفقهاء والمـؤرخين حول ما إذا كان يَحِلُّ أخْذُ الخراج من مسلمٍ يحوزُ أرضاً خراجيّةً، والحالاتُ التي يصِحُّ فيها تحويلُ الأرض الخراجية إلى عشرية

والعكس. وذلك أنّ أخذ الخراج من المسلمين يؤدّي إلى عدم المُساواة بين أصحاب الأرض الخراجية وأصحاب الأرض العشرية؛ في الوقت الذي صاروا فيه كلّهم مسلمين، ويُعيقُ التحولَ إلى الإسلام. هذا الأمر كان يُقْلِقُ بال الفقهاء.

لذلك عندما نشأ نظامُ الإقطاع العسكريّ انحلّتْ هذه الإشكالية. فقد أُجيزت المزارعةُ، خاصةً مزارعة الأرض البيضاء التي تشكّل معظم الأرض الزراعية على أية حال. ولمّا كان نظامُ الإقطاع العسكريّ هو نظامٌ تَطابق فيه الخراجُ والمزارعةُ؛ فقد أُجيز أَخْذُ خراج الأرض من المسلمين المزارعين على اعتبار أنه نوعٌ من المُزارعة(١٣٣).

* * *

(١٣٣) الدوري: مقدمة ص ٩٥، ١٠٣، أشتور؛ مرجع سابق؛ ص ٨٢، وحسنين ربيع؛ مرجع سابق؛ ص ٧٩.

ملاحـق مقال الخراج والإقطاع والدولة

جدول رقم (١)
الآيات القرآنية المتعلقة بالخراج والفيء والجزية(*)

آيــة الجـزيـة:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾.

(سورة المائدة / ٢٨ـ ٢٩)

آيات الغنائم:

﴿يسألونك عن الأنفال، قل الأنفال لله والرسول. فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إنْ كنتم مؤمنين﴾.

(سورة الأنفال / ١)

﴿وآعلموا أنما غنمتم من شيءٍ فإنّ لله خُمُسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾.

(سورة الأنفال / ٤١)

(*) لم نورد كلّ الجداول الملحقة بالدراسة لطولها. وستظهر بكاملها في كتابٍ مستقل. [المحـــرر]

آيـات الفيء:

﴿ ما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيلٍ ولا ركاب ولكنّ الله يسلّط رسله على من يشاء والله على كلّ شيءٍ قدير * وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم. وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. واتّقوا الله. إنّ الله شديد العقاب * للفقراء المهاجرين الذي أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون * والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبّون مَنْ هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجةً مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة. وَمَنْ يوق شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون * والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربّنا اغفِر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غِلًّا للذين آمنوا. ربّنا إنك غفور رحيم ﴾.

(سورة الحشر / ٦ و٧ و٨ و٩ و١٠)

* * *

جدول رقم (٢)

توزيع الغنائم أيام الرسول صلّى الله عليه وسلّم (أ)

الحدث	التاريخ	الغنائم والأموال	طريقة التوزيع	الأساس التشريعي	ملاحظات	عنوة أم صلح	المصادر والمراجع
بدر	٢هـ	أموال منقولة	لم تخمس ـ بل جعلها الرسول لنفسه وقسمها بين المسلمين على السواء	سورة الأنفال	اختلف المقاتلون على التوزيع[1]	عنوة	(١) الواقدي ص ٩٩؛ الريس ص ٩٣
بنو قينْقاع	٢هـ	أموال منقولة	خمست	آية الغنيمة من سورة الأنفال	أول غنيمة خمست[2]	صلح	(٢) الواقدي ٢/١٧٩، والريس ص ٩٤
بنو النضير	٤هـ	أموال منقولة وأراضي	قسمت الأموال المنقولة على المهاجرين الأولين وعلى اثنين من الأنصار الفقراء وحبس الرسول صلى الله عليه وسلم الأرض على نفسه، وأقطع بعضها لأصحابه لينفق على أهله وما بقيه حوله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله	سورة الحشر	الأصل في تشريع الفيء[3] ـ أول أرض افتتحها الرسول صلى الله عليه وسلم	صلح	(٣) الواقدي ٢/٣٧٧ ـ ٣٨٠ (ج ٢)؛ أبو عبيد ص ١١؛ ابن آدم ص ٣٣ـ٣٥

تابـع ـ جدول رقم (٢)
توزيـع الغنائم أيام الرسول صلى الله عليه وسلَّم (ب)

بنو قريظة	٥هـ	أموال منقولة وسبايا وأراضي	تقسيم الأموال المنقولة والأرض على أساس السهمان وقتل المقاتلة وسبي الذراري	تحكيم سعد بن معاذ	أول تقسيم على أساس السهمان في الإسلام وإخراج الخمس منه(٤)	عنوة	(٤) البلاذري ص ٤، ٣٦؛ الواقدي ص ٤٤٩ ـ ٥٣١
خيبـر	٧هـ	أراضي وأموال منقولة	قسمت الأموال المنقولة والأراضي على أساس السهمان (١٨٠٠ سهم لأهل الحديبية) وجعلت الأرض لأهل خيبر يزرعون المساقاة (للثمار) والمزارعة (للشعير)(٥)	سورة الأنفال: آية ٤٠ـ٤١	كانت خيبر ثمانية حصون افتتح منها اثنان صلحاً وجعلت فيئاً للمسلمين وستة عنوة قسمت على أساس السهمان والخمس. وعندما أجلى عمر يهود خيبر دفع لهم ثمن نصف مساحة الأرض(٥)	صلح وعنوة	(٥) البلاذري ص ٣٦ و ٤٢؛ والواقدي ص ٦٧١ (أرض بيضاء وصفراء) وص ٦٨٠ ـ ٦٩٩؛ أبو يوسف ص ٥٠؛ ابن آدم ص ٣٦ ـ ٣٨
فـدك	٧هـ	أرض	المحصول وقف للرسول صلى الله عليه وسلم صدقة للنوائب والضيافة(٦)	سورة الأنفال: آية ٤٠ـ٤١	وقع الصلح بينهم أن نصف الأرض بتربتها لهم. عندما أجلى عمر أهل فدك دفع إليهم نصف قيمة النخل بتربتها	صلـح	(٦) البلاذري ص ٤٢ ـ ٤٧، الواقدي ص ٧٠٦ ـ ٧٠٧؛ أبو يوسف ص ٥١؛ أبو عبيد ص ١١؛ ابن آدم ص ٣٦ـ٣٨
وادي القرى	٧هـ	أموال وأراضي	خمست الأموال المنقولة وقسمت على المقاتلة على أساس الأسهم. وتركت الأرض بيد	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ ٢٩	عاملهم كما عامل أهل خيبر وهم يهود	عنـوة	(٧) البلاذري ص ٤٧؛ الريس ص ٩٩

تيماء	٧هـ	جزية	صالح أهلها على الجزية وأقاموا ببلادهم وأرضهم في أيديهم[٨]	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ٢٩		صلح	(٨) البلاذري ص ٤٨؛ الريس ص ٩٩
هوازن (حنين)	٨هـ	أموال وسبايا	توزيع الغنائم، وعفو عن السبي، وإعطاء للمؤلفة قلوبهم	سورة الأنفال: آيات الغنيمة وآية الأسرى في سورة محمد رقم ٤	أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم المؤلفة قلوبهم من خمسة هو. كما عفى عن السبي أوحررهم لكن بإذن من المسلمين[٩]	عنوة	(٩) الواقدي ٣/٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٧؛ سيرة ابن هشام ٢/٤٩٢؛ الأموال لأبي عبيد ص ٥٥
دومة الجندل	٩هـ	ألفا بعير وثمانمائة رأس وأربعمائة درع وأربعمائة رمح	والتخميس قسم الغنائم على أساس السهمان	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ٢٩	اختلفت الروايات هل أسلم أكيدر أولم يسلم والمرجح بقاؤه على النصرانية[١٠]	صلح	(١٠) الواقدي ٣/١٠٢٩؛ والبلاذري ص ٧٤؛ والخراج لقدامة ٢٧٠ ـ ٢٧٢
نجران	ـ	أموال منقولة	الفاحُلّة من القاسم، وإعارته كراعاً وسلاحاً	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ٢٩	يقول المؤرخون إنها أول جزية أخذها النبي صلى الله عليه وسلم[١١]	صلح	(١١) فتوح البلاذري ص ٧٦ و٧٧؛ والخراج لقدامة ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ والخراج لأبي يوسف ٧١ـ٧٥
تبوك وأيلة وأذرح والجرباء	٩هـ	جزية على كل حاكم ديناراً (ثلاثمائة دينار)	جزية توزع بالتخميس والسهمان	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ٢٩	سكان القرى الأربع من المسيحيين[١٢]	صلح	(١٢) البلاذري ص ٧١؛ والواقدي ٣/١٠٣١؛ والخراج لقدامة ص ٢٧٠

تابع ـ جدول رقم (٢)

توزيع الغنائم أيام الرسول صلى الله عليه وسلم (ج)

مقنا	٩هـ	ربع القروك (خشب للصيد) والغزول والكراع والحلقة	جزية سنوية تتضمن أخذ ربع نتاج الأصناف السالفة الذكر	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ٢٩	سكان مقنا من اليهود(١٣)	صلح	(١٣) البلاذري ص ٧١؛ والواقدي ١٠٣٢/٣؛ والخراج لقدامة ص ٢٧٠
جرش وتبالة	٩هـ	الجزية	جزية سنوية على كل حاكم دينار توزع أخماساً	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ـ٢٩	سكانهما من النصارى(١٤)	صلح	(١٤) الخراج لقدامة ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ والبلاذري ص ٧٠
اليمن	١٠هـ	أموال وغنائم	قسمت الغنائم على أساس السهمان والتخميس	آية الغنيمة، سورة الأنفال رقم ٤٠ـ٤١	سرية بقيادة علي بن أبي طالب جرت حولها نقاشات في طريقة توزيع الغنائم(١٥)	عنوة	(١٥) الواقدي ١٠٨٠/٣ ـ ١٠٨٣؛ سيرة ابن هشام ٦٠٣/٢ ـ ٦٠٤
اليمن	١٠هـ	الزكاة على من أسلم والجزية على اليهود والنصارى والمجوس	الزكاة تقسم على مصارفها المحددة في القرآن، والجزية على كل حاكم ديناراً توزع سهمان وتخميساً	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ ـ ٢٩، وآية الزكاة	وفود أتت إلى النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس(١٦)	صلح	(١٦) الخراج لقدامة ص ٢٧٥؛ والبلاذري ص ٧٩ـ٨٠
هجر	٨هـ	النصف من الحب والتمر، وعلى كل حاكم ديناراً	بالتخميس والسهمان	آية الجزية	أهل هجر من المجوس(١٧)	صلح	(١٧) ابن زنجويه ١١٨/١ـ ١١٩، ١٣٦ ـ ١٣٩؛ والخراج لقدامة ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ والخراج لأبي يوسف ص ١٣١؛ أبو عبيد ص ٢٢
عُمان	٨هـ	زكاة وجزية	الزكاة في مصارفها والجزية بالتخميس	آية الزكاة وآية الجزية	أسلم القوم دون قتال الإسلام ملكيهم ابني الجَلَنْدي(١٨)	صلح	(١٨) البلاذري ٨٩ـ ٩٠؛ والخراج لقدامة ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧

افتتاح الأرضين (العنوة والصلح)

المنطقة الجغرافية	أبو يوسف	أبو عبيد	يحيى بن آدم	الماوردي	ابن رجب	قدامة بن جعفر
السواد	عنوة إلا عين التمر وأُلّيس وبانقيا ثم صارت صلحاً عندما رضي عمر منهم بالخراج (٢٨)، الخراج ما افتتح عنوة (٥٩)	عنوة رأى الإمام (عمر) رداً إلى أهلها (٣٩٧)	كل أرض لأهل الكتاب أرض عشر (٣٧)، لم يكن لهم عهد فرضي عمر بالخراج منهم فصار لهم عهد (٤٩)، رد عمر أرض السواد لأهلها فصالحهم على الخراج (٢٢٧)	عنوة ورده عمر على أهله بيعاً بالخراج أو إجارة (١٧٤)	أرض العراق عنوة إلا الحيرة وأُلّيس وبانقيا وأرض بني صلوبا (ص ٤١) و (٩)	عنوة (٢٠٦) (جعلت وقفاً)
الجزيرة	المدن صلح والرساتيق لا عنوة ولا صلح لكنها عوملت كالمدن (ص ٤٠)	عنوة ما عدا مدنها التي أخذت				معظم مدنها فتحت صلحاً (ص ٣١٢ ـ ٣٢٢)
الشام	مثل أرض الجزيرة (ص ٣٩)	عنوة ما عدا مدنها التي أخذت صلحاً (ص ٤٨ و ٤٩)			أرض الشام عنوة إلا حمص وموضع آخر (ص ٤١)	معظم مدنها فتحت صلحاً (٢٨٤ ـ ٣١١)
مصر	مثل الشام (ص ٦٩)	صلح (ص ٤٩)			عنوة (ص ٤١)	صلح (٣٣٨)؛ أو عنوة (٢٠٦) (جعلت وقفاً)
خراسان	أرض البصرة وخراسان مثل السواد لكن قد جرت عليها سنة يجب أن تقر على حالها (٥٩)	صلح (كلها أو أكثرها) (٤٩)	أرض البصرة عشرية بسبب البطائح (٢٩)		ما دون النهر صلح وما وراءه عنوة (٤١)	معظم مدنها فتحت صلحاً
الحجاز والمدينة والطائف واليمن	كلها أرض عشرية (ص ٥٨ و ٥٩) العرب لا تقبل منهم الجزية بل الإسلام أو القتل	أسلم عليها أهلها (٤٧٧)	أرض العرب أرض عشر لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل (٢٦)؛ جزية على أهل الكتاب (٧٣)	لا يستوطن الحجاز مشرك ولا ذمي ولا معاهد (١٦٧)؛ عمر بن الخطاب أجلى أهل الذمة عن الحجاز (١٦٨)		عشرية (٢١١)؛ أسلم عليها أهلها (٢٠٤)
المغرب		كله عنوة (٤٩)				

جدول رقم (٤)

موارد الدولة وملكية الأرض (أ)

	أبو يوسف	يحيى بن آدم	أبو عبيد	قدامة بن جعفر	المـاوردي	ابن رجب
موارد الدولة	الخـراج والعـشـور والصـدقـات والجوالي (ص ٣). كـل ما أخـذ من المـسلمين من العشـور فـبيله سبيل الصدقة وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعاً وأهل الحرب سبيـل الخراج (١٣٤)	كتاب الخراج يشمل الغنيمة والفيء والزكاة والعشور على أهـل الحـرب. يخلو من تحديد واضح محدد لموارد الدولة	الـفـيء والـخـمس والصدقة (١٤)؛ الصدقة من أموال المسلمين والفيء والغنيمة من أموال أهـل الكفـر (١٣٦)؛ أموال الصدقة حددت مصارفها بالنص أما الفيء والغنيمة فيترك الحكم في صرفها للإمام (١٣٦)	الفيء (العنوة) والخراج (الـصـلح) وزكـاة الأرضين التي يزرعها المسلمون والجزية، وصـدقـات المـواشي وأخـمـاس الغـنـائم، وأخـمـاس الـمـعـادن والركاز، وسيب البحر وعشور عروض تجار المسلمين وأهل الذمة والحـرب، واللقـائط، والمواريث الحشـريـة (٢٠٤ و ٢٠٥)	الـصـدقـات (١١٣)؛ الغنيمة (قهراً) (١٢٦)؛ الفيء (عقداً) (١٢٦)؛ الفيء هـو الـجـزيـة والخراج (١٤٢)	كتاب استخراج أحكـام الخـراج يقتصـر على الخراج
أرض الخراج	الفيء هو خراج الأرض (٢٣)، أرض الخـراج موقوفة على المـسلمين (٢٧)؛ حبوس (٢٥)؛ أرض أهـل الذمة هي أرض خـراج (٦٩)؛ عنوة أم صلحاً (٦٩)؛ لا يجوز تحويل أرض	مـا صـالح عـليـه المسلمون من الجزية والخـراج بغير قـتـال هو الفيء (١٧ و ١٩)؛ الأرض يـمـكـن أن تخمس فتصيـر غنيمة أوتبقى فيئاً للمسلمين (١٨)؛ لا يطرح الخراج	أرض افتتحت صلحـاً على خرج معلوم (٣١)؛ أرض افتتحت عـنـوة فجعلهـا الإمـام فيئـاً للمسلمين فـلا يقسمها ولا يخمسها لكن تكون مـوقـوفـة عـلى المسلمين (٣١)؛ خراج	أرض الخراج هي أرض الصلح أو العنوة. الأولى لأصحابها والثانية فيء لـلـمـسـلمين جـمـيـعـاً (٢١٠)؛ يجـوز شـراء الأولى لا الثانية (٢١٠)	الغنيمة أصل تفرع عنه الفيء (١٣١)؛ الغنيمة والفيء واصلان بالكفر (١٢٦)؛ خمسهما واحد ومصـرفهـمـا مختلف (١٢٦)؛ أرض أخذت عنوة ووافق المقاتلون على أن تبقى فيئاً (١٣٧	الأرض إمـا أن تكـون للمـسلمين أو للكفار (١١)؛ وأرض المسلمين إما لها ملك معين أو هي مـلك للمسلمين عموماً (١١)؛ أرض للمسلمين عموماً ليس لها مالك معين

	ما أخذ من أهل الذمة سبيله سبيل الخراج (١٢٤)	أو لأهل الكتاب من العرب والعجم ممن تقبل منهم الجزية فإن أرضهم أرض خراج (٢٧)؛ شراء أرض الخراج والعنوة مكروه ولا بأس بشراء أرض الخراج الصلح (٥٤)			– الخراج لا يتغير بإسلام ولا ذمة ويكون الخراج أجرة؛ أرض صلح تنازل أهلها عن ملكيتها فتصير وقفاً كالتي جلا أهلها عنها؛ أرض صلح تبقى رقبتها لأصحابها يسقط خراج بالإسلام فهي كالجزية (١٤٧)؛ الخراج أجرة (١٣٧، ١٤٧، ١٧٤)	أرض الخراج صلح وعنوة (٣٩)؛ أرض العنوة فيء (٣٤)؛ الخراج ليس أجرة وليس بيعاً بل هو عقد على المصلحة (٤٠)؛ الخراج أجرة الأرض (٣٢ و ١١٢)؛ الخراج لا يسقط بالإسلام (٣٤)؛ الفيء: جزية الرؤوس والخراج (٢١).
أرض العشر	الأرض التي أسلم عليها أهلها أرض العرب (لا تقبل منهم الجزية بل الإسلام أو القتل)؛ أرض مفتوحة عنوة وقسمت بين الذين غنموها (٦٩)	الأرض التي لم يوضع عليها الخراج فهي أرض عشر، والعشر هو الصدقة وهو الزكاة المفروضة على المسلمين في زرعهم وثمارهم (١١٢)؛ أرض العرب الذين لا تقبل منهم الجزية ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل (٣٦)؛ أرض أسلم عليها أهلها ومن أحيا أرضاً ميتة أو استخرجها (٣٠)	أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك أيمانهم لا شيء عليهم فيها غيرها (٣١)؛ أرض العرب عشرية لأنه لا يقبل منهم سوى الإسلام أو القتل (٣٥)؛ الأرض المقطعة والأرض الموات التي تم إحياؤها (٣٠٥)	أرض أسلم عليها أهلها، وأرض موات أحياها مسلمون، وأرض مقطعة لمسلمين، وأرض عنوة قسمها الإمام بين المقاتلين، والصفايا، وأرض جلا عنها أهلها (٢٠٤)؛ أرض العرب (٢١١)؛ للإقطاع حق رقبة ويجب فيه العشر (٢١٨)	أرض استأنف المسلمون إحياءها؛ أرض أخذت قهراً وقسمت على المسلمين وخمست؛ يوضع عليها العشر لا الخراج (١٤٧)؛ الأرض التي أخذت صلحاً وجلا عنها أهلها خراجية ويوضع عليها العشر (١٣٧)؛ الأرض التي أسلم عليها أربابها (١٤٧)	أرض لها مالك معين من المسلمين؛ أرض أحياها المسلمون من غير أرض العنوة؛ أرض أسلم عليها أهلها ولم يكن وضع عليها الخراج قبل الإسلام؛ أرض غنمها المسلمون قهراً فقسمها الإمام بينهم؛ لا خراج على مسلم في خالص ملكه (١١)

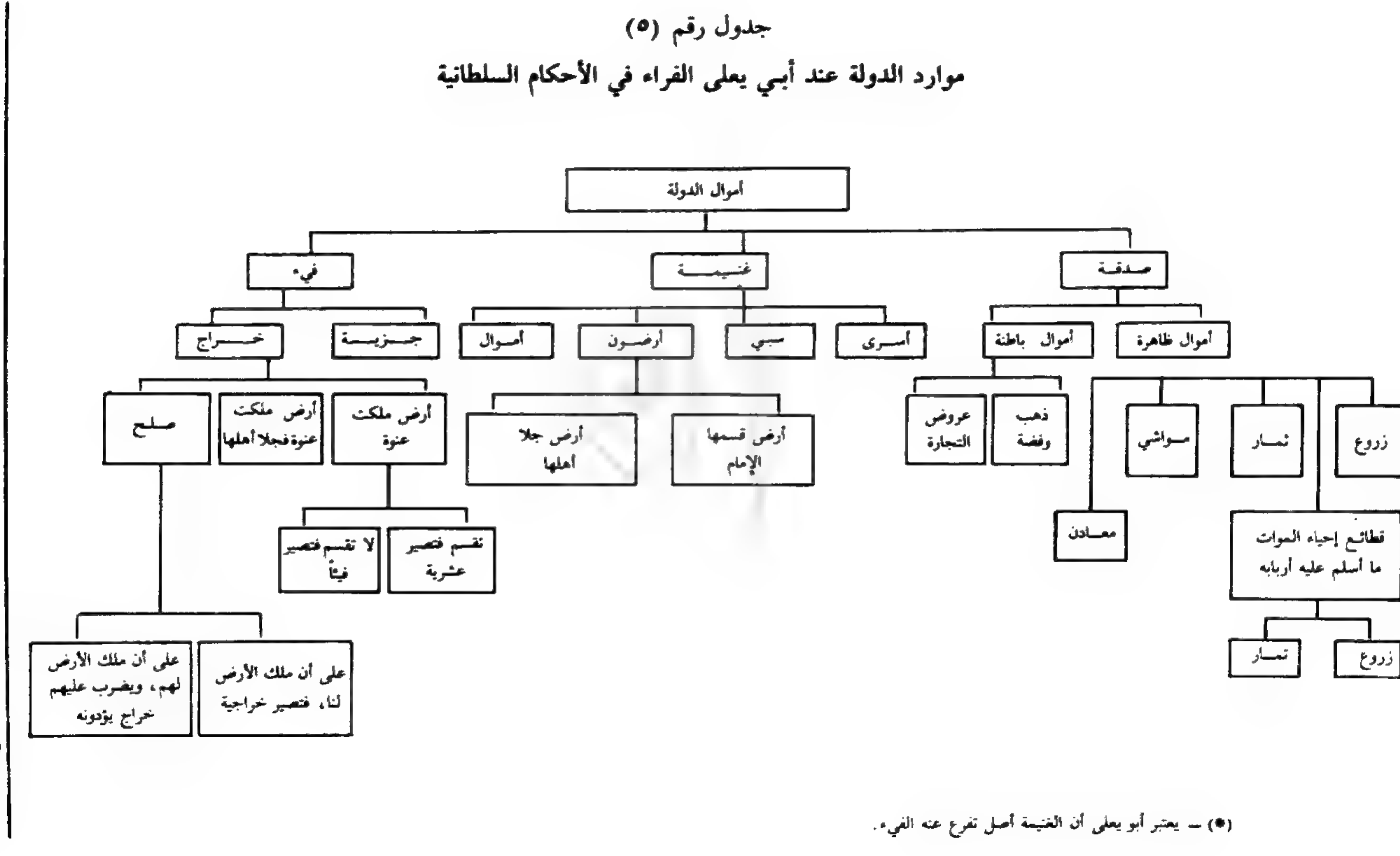
تابـع ــ جدول رقم (٤)
موارد الدولة وملكية الأرض (ب)

	أبو يوسف	يحيى بن آدم	أبو عبيد	قدامة بن جعفر	المـــاوردي	ابن رجب
الجزيــة	واجبة على جميع أهل الـذمة (١٢٢)؛ تجب على الرجال (١٢٢)؛ خراج الرؤوس (١٢٢)؛ الجزيـة بمنزلة مـال الخراج (١٢٣ و ١٤١)	الجزية على رؤوس أهل الـذمـة (٧٠)؛ أهـل الخراج (١٧٣)؛ الجزية فـي الـعـفـو مـن المال (٧٤)؛ الجزيـة على من جـرت عليه المواسي (٧٣)	الجزية على رؤوس أهل الـذمـة (١٤)؛ عـلى الـرجـال [illegible] دون الذراري (٢٤)؛ الجزية من الفيء (١٥)	الجزية على رؤوس أهل الذمة (٢٠٤)؛ وأهـل الكـتـاب مـن العـرب (٢٢٤)	الجـزية نص والخـراج اجتهاد (١٤٢)؛ الجزية والخراج مالا فيء يجبان بحلول الحـول لا قبله (١٤٣)؛ الجزية أقلها بـالـشـرع وأكثـرهـا بالاجتهاد؛ الخراج أقله وأكثـره بـالاجتـهـاد؛ الجزية تسقط بالإسلام والخـراج يؤخـذ مع الإسلام والكفر (١٤٢)؛ لا تؤخذ الجـزيـة من العرب لئلا يحل بهم الصغار (١٤٣)؛ تؤخذ الجـزيـة من النصـارى واليـهـود والـمجـوس والصابئين والـسامرة إذا وافقوا اليهود (١٤٣)	لا يؤخذ الخراج إلا ممن تؤخذ الجزية منه (١٧)
العشـور	عشور المسلمين صدقة	لا عشـور على مسلم	الصـدقة زكـاة أموال	صـدقات الإبـل والبقر	الصـدقة زكـاة والزكـاة	

	(١٣٤)؛ العشور في الأموال الظاهرة (١٣٧)؛ القطائع يؤخذ منها العشر (٥٧)	الحربيين فقط (١٧٣)؛ ليس على أهل الذمة عشور إلا فيما اتجروا فيه (٦٨)؛ ليس في مواشي أهل الكتاب صدقة إلا مواشي بني تغلب (٦٥)	هي للأصناف الثمانية الذين سماهم الله تعالى لا حق لأحد من الناس فيها غيرهم (١٤ و ١٣٦)	تأديتها للإمام طوعية (٢٤١)	للبناء. الأموال الظاهرة: زروع وثمار ومواشي. الأموال الباطنة: الذهب والفضة وعروض التجارة (١١٣)	
الغنيمة	ما أصاب المسلمون من عساكر أهل الحرب (أموال منقولة) (٣١)؛ معادن (يوضع خمسها في مواضع الصدقات) (٢١)؛ ما يستخرج من البحر (خمسه يوضع موضع الغنائم) (٢١)	ما غلب عليه المسلمون بالقتال وأخذوه عنوة (١٧)؛ فيها الخمس (١٧)؛ الركاز فيه الخمس (٣٢)	أرض افتتحت عنوة رأى الإمام أن يخمسها ويقسمها (٣١)؛ ما نيل من أهل الشرك عنوة والحرب قائمة (١١٠)؛ والفيء ما نيل منهم بعد أن تضع الحرب أوزارها (١١٠)؛ خمس غنائم أهل الحرب والركاز العادي وما يكون من غوص أو معدن (١٤)	أخماس الغنائم التي تغنم من أهل الحرب وأخماس المعادن الركاز والمال المدفون وسيب البحر	الغنيمة أصل تفرع منه الفيء (١٣١) تشمل على أقسام: أسرى وسبي وأرضين وأموال (١٣١)؛ مال الفيء مأخوذ عقداً ومال الغنيمة مأخوذ قهراً (١٣٦)؛ الأموال المنقولة هي الغنائم المألوفة (١٣٨)	تخصيص آية الغنيمة بالمنقولات (٢٠)؛ الأرض داخلة في آية الفيء حسب أكثر العلماء (١٧)
قسمة الأرض المفتوحة عنوة	للإمام الخيار بين أن يقسمها أو لا يقسمها فتصير فيئاً (٦٣ و ٦٨ و ٦٩)	للإمام الخيار بين أن يقسمها أو يدعها فيئاً (١٨ و ٢٨ و ٤٢)	النظر فيها للإمام بين أن يخمسها ويقسمها... وإن رأى أن لا يقسمها فيجعلها فيئاً فتكون موقوفة على المسلمين (٣١)	الرأي للإمام بين أن يقسمها ويخمسها أو يجعلها فيئاً (٢٠٦)	رأي الشافعي أن الأرض العنوة كالغنيمة تقسم إلا إذا رضي المقاتلون (١٣٧)	للإمام الخيار بين أن يقسمها أو يجعلها فيئاً (١٦)

جدول رقم (٥)

موارد الدولة عند أبي يعلى الفراء في الأحكام السلطانية



(*) ـ يعتبر أبو يعلى أن الغنيمة أصل تفرع عنه الفيء.

جدول رقم (٦)

أحكام الإقطاع عند الماوردي في الأحكام السلطانية

- الإقطاع
  - تمليك
    - موات
      - موات على قديم الدهر
      - ما كان عامراً فخرب
        - جاهلياً: يجوز إقطاعه
        - إسلامياً
          - مالك: يملك بالإحياء
          - الشافعي: لا يملك سواء عرف أربابه أم لا
          - أبو حنيفة: إن عرف أربابه لم يملك وإن لم يعرفوا ملك بالإحياء شرط الإقطاع بإذن الإمام
    - عامر
      - ما تعين مالكه لا نظر للسلطان فيه
      - ما لم يتعين مالكوه ولم يعين مستحقوه
        - ما اصطفاه الإمام بحق الخمس أو بطيب نفوس الغانمين ويجوز إقطاعه بإذن الإمام إقطاع إجارة لا إقطاع تمليك
        - أرض الخراج لا يجوز إقطاع رقابهم تمليكاً
        - ما مات أربابه ولا وارث ينتقل إلى بيت المال لكافة المسلمين، أمر إقطاعها متروك للإمام
    - معادن
      - ظاهرة: لا يجوز
      - باطنة: للإمام الخيار (إقطاع إرفاق)
  - استغلال
    - عشر إقطاعه لا يجوز
      - مقطعة من أهل الصدقة لا يجوز إقطاعه
    - خراج
      - مقطعة من أهل المصالح لمن ليس له رزق مفروض لا يصلح أن يقطعه
      - أهل الجيش(*)
        - جزية غير مستقر على التأبيد لأنه يسقط بالإسلام
        - خراج (أجرة) مستقر على التأبيد يصح لأكثر من سنة واحدة
          - سنين معلومة شرط أن يكون رزق المقطع معلوماً لدى باذل الإقطاع
          - قدر الخراج معلوم عند المقطع وعند باذل الإقطاع
          - مدة حياته وفي ذلك قولان واحد يجوزه وواحد يبطله

- من يرزق على عمل غير مستديم كعمال المصالح وجباة الخراج فالإقطاع بأرزاقهم لا يصح.
- من يرزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الجعالة وهم الناظرون في أعمال البر التي يصح التطوع بها إذا ارتزقوا عليها كالمؤذنين والأئمة فيكون جعل الخراج لهم في أرزاقهم تسبباً به وحوالة عليه ولا يكون إقطاعاً.
- من يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الإجارة وهو من لا يصح نظره إلا بولاية وتقليد مثل القضاة والحكام والكتاب والدواوين فيجوز أن يقطعوا بأرزاقهم خراج سنة واحدة، ويجوز إقطاعهم أكثر من سنة... أو لا يجوز.

المقطع في حال السلامة حتى يستحق الخراج، وأن لا يحدث له زمانة، وأن لا يورث الإقطاع (١٩٥ـ ١٩٦).

جدول رقم (٧)

اختلاف الفقهاء وإجماعهم (المزارعة والمساقاة) في اختلاف الفقهاء للطبري (أ)

المسألة	مالك	الشافعي	أبو حنيفة	أبو ثور	آخرون
١ ـ (أجمعوا) على جواز استئجار الرجل من يقوم بسقي نخله والقيام بمصالح ثمره وزراعة أرضه البيضاء وحرثها ومصالحها بأجرة معلومة من الذهب والفضة والعروض والتجار غير ما يخرج من النخل والأرض المستأجر على القيام بها الأجير إلى مدة معلومة وغاية معروفة					
٢ ـ (اختلفوا) في الرجل يدفع نخله إلى رجل يقوم عليه من سقيه وإصلاحه على أن للمدفوع إليه ذلك بعض ما يخرج من النخل أو يدفع إليه أرضه على أن يقوم بعمارتها وزراعته وترب الأرض بعض ما تخرج الأرض وللعامل بعض	لا تساقى الأرض البيضاء بل يجوز كراؤها بالدنانير والدراهم .لا تجوز المزارعة	جواز المساقاة (المعاملة على النخل) قياس المقارضة على المعاملة على النخل وأولى أن لا تجوز المزارعة بل تجوز إجارة الأرض البيضاء بأجر معلوم ولا مساقاة على أرض النخل	لا تجوز مزارعة الأرض البيضاء ولا المعاملة على شيء من الغرس ببعض مما يخرج منها. وقال يعقوب ومحمد: جواز المزارعة بالثلث والربع وكذلك المعاملة على النخل	المزارعة بالثلث والربع أو ببعض ما يخرج من الأرض باطل ـ جواز المعاملة على النخل	الثوري: تجوز مزارعة الأرض البيضاء على الثلث والنصف والمعاملة على الثمرة

. شيء من حس المكتري بعد أن أجمعوا على أنها إذا اكتريت بالذهب والورق فجائز		والعروض ويكل ثمرة يحل بيعها	والعروض وكل شيء ـ يجوز أن يكون كراء إلى أجل إحالاً		
٤ ـ (واختلفوا) في حكم الأرض البيضاء إذا خاصم رب الأرض وقد زرع	لرب الأرض مثل أرضه والزرع لصاحب البذر..	على رب الأرض أن يتطوع بالأرض والزرع لصاحب البذر	الزرع لصاحب البذر وعليه طوع نفسه أن يدفع قبل الأرض وعمل الحيوانات أو الأشخاص الذين شاركوا في زرع الأرض	الزرع لصاحب البذر على أن يدفع كراء الأرض والبقر والعمل	أبو يوسف: الأمر هو على ما تشارطا عليه ولو لم تنتج الأرض لم يكن لصاحب الأرض ولا لصاحب العمل شيء
٥ ـ (وأجمع الذين أجازوا المساقاة) على إجازتها في النخل والكرم ثم اختلفوا في إجازتها في غيرهما من الغروس والزرع وأجمعوا على أن تتم المساقاة في كل وقت إلى أن يطيب التمر، وأجمعوا على أن المساقاة لأجل غير مسمى باطلة	المساقاة في كل أصل نخل أو كرم أو مرسك أو ما أشبه ذلك من الأصول جائز	لا تجوز المساقاة في شيء غير النخل والكرم	لا تجوز المعاملة في شيء من الأصول وغيرها. وقال أبو يوسف ومحمد: تجوز المعاملة في جميع أنواع التمر إذا بين ما للعامل ورب الأرض من ذلك	لا بأس بالمعاملة في كل أصل قائم له تمر أو لا تمر له	
٦ ـ (واختلفوا في المعاملة ببعض تمر المساقى عليه بعد بدو الصلاح ووقت جواز البيع	لا يساقى في شيء من الأصل مما تحل فيه المساقاة إذا كان فيه تمر قد بدا صلاحه وطاب وحل بيعه			لا تجوز المعاملة إلا إذا كان التمر ما زال بحاجة إلى سقي وتعاهد حتى يرطب ويصير تمراً	أبو يوسف ومحمد: لا تجوز المعاملة على تمر إذا كان قد انتهى وعظم ولم يرطب

تابع ـ جدول رقم (٧)

اختلاف الفقهاء وإجماعهم (المزارعة والمساقاة) (ب)

المسألة	مالك	الشافعي	أبو حنيفة وأصحابه	أبو ثور
٧ ـ (واختلفوا) في حكمها إذا دفع إليه نخلاً أو شجراً قد علق في الأرض ولم يطعم على أن ما خرج من شيء فبينهما على ما اشترطا	لا يجوز أن يساقي على شجر لم يثمر لأنه تعظم مؤونته وإنما تجوز المساقاة على ما خفت مؤونته		أبو يوسف ومحمد: إذا لم يكن الشجر أطعم وإن كان قد علق في الأرض فالمعاملة عليها فاسدة	المعاملة بينهما على ما تشارطا عليه جائزة إذا كانت معاملة على سنين معلومة
٨ ـ (واختلفوا) في حكم الدافع أرضه إلى رجل على أن يغرس المدفوعة إليه الأرض على أن ما أخرج الله من غرس فبينهما نصفان	لا بأس بذلك	المعاملة على ذلك باطلة	مثل قول الشافعي. وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس بذلك	معاملة فاسدة
٩ ـ (واختلف الذين أجازوا العاملة على النخل والأصول) فيما يجوز اشتراطه على العامل	للساقي شطر الثمر حسبما اشترطا غير أن صاحب الأصل لا يشترط على من ساقى عملاً جديداً	كل ما كان ضرورياً من أجل صلاح الثمر جاز شرطه ولا يزاد عليه	أبو يوسف ومحمد: مثل قول الشافعي	على العامل سقيه وسحبه وتلقيحه أي القيام بما هو ضروري لصلاح الثمر دون زيادة

بينهما إذا كان المريد للفسخ أحدهما دون صاحبه			طرف واحد	إبطاله إذ كان الشيء لا يبطل إلا بهما
١١ – (واختلف) الذين أجازوا المعاملة على النخل والأصول فيما يجوز اشتراطه على العامل	للساقي شطر التمر حسبما اشترطا غير أن صاحب الأصل لا يشترط على من ساقى عملاً جديداً	كل ما كان ضرورياً من أجل صلاح التمر جاز شرطه ولا يزاد عليه	أبو يوسف ومحمد: مثل قول الشافعي	على العامل سقيه وكسحه وتلقيمه أي القيام بما هو ضروري لصلاح التمر دون زيادة
١٢ – (واختلفوا) في فسخ ما تعاقدا من ذلك بينهما إذا كان المريد للفسخ أحدهما دون صاحبه	ليس لأحد منهما فسخ العقد إلا أن يتراضيا	لا يجوز فسخ العقد إلا بأن يتراضيا	أبو يوسف ومحمد: لا يجوز فسخ من طرف واحد	كل شيء انعقد بين اثنين فليس لأحدهما إبطاله إذ كان الشيء لا يبطل إلا بهما
١٣ – واختلفوا في حكمهما إن باعا الثمرة قبل الجداد أو مات أحدهما أو هما أو استحقت الثمرة	تقام المساقاة إلا أن يتراضيا		أبو يوسف ومحمد: لا تباع الثمرة حتى تنقضي الأجرة. وبعدها الخيار لصاحب الأرض	
١٤ – وأجمع القائلون بالمساقاة أن لرب الأرض أن يساقي العامل ببعض ما تخرجه نخله في كل وقت من وقت جداد النخل إلى أن يطيب التمر ويحل بيعه				

تابـع ـ جدول رقم (٧)

اختلاف الفقهاء وإجماعهم في مسائل المزارعة والمساقاة (المصدر: اختلاف الفقهاء للطبري) (ج)

المسألـة	مـالك	الشـافعي	أبو حنيفة وأصحابه	أبو ثور
وكذلك كل ما جازت فيه المعاملة إن ساقاه وعامله قبل ظهور الثمرة أو بعد أن تؤبر النخل أو في حال طلاعه				
١٥ ـ وأجمعوا أيضاً جميعاً على أن المعاملة على أصول الرطبة إلى غير وقت مسمى باطلة ذلك أن الرطبة ليس لنباتها غاية يوقف عليها				
١٦ ـ (وأجمع) الذين أجازوا المساقاة على أن للرجل أن يعقد عقد مساقاة على سنين وإن كثرت إذا كانت معلومة محصورة بقدر بيانه				

تطوّر الاقطاع الاسلامي ما بين القرنين التاسع والثالث عشر:

إسهام في التاريخ المقارن للمجتمعات في العصور الوسطى(*)

كلود كاهن

في سياق الاهتمام بالتنظيم الاجتماعي والسياسي الإسلامي في القرون الوسطى، جرى التطرق أحياناً لمؤسسة الإقطاع. كما جرى التلميح إلى إمكانية مقارنة هذا الإقطاع، بالإقطاع الأوروبي، أو بمنطقة النفوذ الأوروبية. وبالتالي كان لا بد من المقارنة بين الإقطاع الأوروبي وبين ما يمكن تسميته بالإقطاع الإسلامي. والإقطاعُ، بالطبع، ليس إلاّ أحد العناصر الجديرة بالدراسة لتصبح هذه المقارنة ممكنةً وعامةً. ولكن ما كتب عن الإقطاع حتى الآن يبقى مجملاً، كما أنّ ما كُتب لا يولي مسائل الاختلاف في الزمان أو المكان عنايةً وافيةً. لذلك سنولي التطورات عنايةً كبرى.

أُثير جدل كبير حول أصل الإقطاع، كما حظيت الدراسات المتعلقة بتصنيف الأرض بعناية أوفى[١]. والجدل هذا كان في معظمه حساساً، لأن

(*) نُشرت دراسة كلود كاهن في Annales VIII, 1953 ص ص ٢٥ـ٥٢ وقد ترجمها إلى العربية د. جورج كتورة، وراجعها على المصادر وحرّرها رضوان السيد.

(١) راجع على الخصوص: M. Van Berchem: La Propriété terrienne et l'impôt foncier sous les premiers Califes (1886); C. Becker, Die Entstehung von ʿushr und Charagland in Ägypten; in: Islamstudien I, 1924; A.-N. Poliak, Classification of Lands in the Islamic Law; in: American Journal of Semitic Languages, 1940; Fr. Lokkegaard, Islamic Taxation, 1950

النصوص التي تم الرجوع إليها تعتبر جميعها متأخرة، فهي لفقهاء متأخرين حاولوا إدخال مؤسسات وُلدت دونما دقة أو تحديد في أُطُر دقيقة. سنتجاوز هنا مثل هذه التأكيدات، لأنه مهما كان أصل الإقطاع يبقى الاتفاق على ما أصبح فيما بعد أمراً أكثر سهولة. لذلك يكفي، في بداية هذه الدراسة أن نستعرض تلك النصوص استعراضاً موجزاً.

* * *

وعلى العموم، عندما ابتدأت الفتوحات العربية، لم يكن يوجد إلا صنفان من الأراضي؛ الصنف الأول؛ ويتكون من كافة الأراضي التي كانت فيما سبق ملكاً لأفراد، غير مسلمين بالطبع، والتي لم يتركوها فيما بعد. تُركت هذه الأراضي في عهدة مستلميها، أي واضعي يدهم عليها؛ على أن تدفع ما عليها من ضريبة الخراج. إلّا أنّ ورثة المُلّاك غالباً ما تحوّلوا إلى الدين الإسلامي. وهذا ما أدّى إلى تضاؤل واردات الخزينة وذلك بسبب إسقاط ضريبة الخراج، الأمر الذي أدّى إلى اعتبار أنّ وضعية الأرض لا تختلف، أو لا تتغير بتغير المالكين لها، بل قد ترفع عنها ضريبة أخرى، ضريبة الرؤوس أو الجزية، وقد لا ترفع وذلك تبعاً للطائفة التي ينتمي إليها من توضع عليهم الضرائب.

أمّا الصنف الثاني فهو ذلك القسم من الأراضي التي ورثتها الجماعة الإسلامية من الدولة الرومانية ـ البيزنطية أو من الدولة الساسانية، أو من المؤسسات الدينية المرتبطة بها، أو تلك الأراضي التي تتعلق بملاكين مختفين، هاربين أو أموات، والذين لم يكن لهم ورثة يتابعون استثمار الأرض. وأخيراً تلك الأراضي التي لم تكن في وقتٍ من الأوقات مملوكةً لأفراد أو لجماعات محلية (الصحارى على سبيل المثال). وبالطبع لم تكن لهذه الأراضي قيمة تذكر بالنسبة للمنتصرين ما لم تستثمر (أي أن قيمة الأرض باستثمارها).

احتفظت الدولة بقسم من هذه الأراضي وكانت تعمد إلى تأجيرها. وثمة قسم آخر مُنح لأفراد أو لجماعات شرط استثماره بما تعود فائدته على الجماعة بكاملها. أطلق على هذه الأراضي التي سلخت من المال العامّ اسماً يوحي من الناحية اللغوية بالإقطاع. دعيت هذه الأراضي «قطيعة»، وفي أوقات لاحقة جرى تفضيل اسمٍ مستجدّ إذ سُمّيت إقطاعاً. لم تُمنح هذه الأراضي إلّا لمسلمين، ولأكثر من اعتبار فإنها قد أُضيفت إلى أملاك المسلمين الأول الذين أتَوا من شبه الجزيرة العربية. وقد حدث أحياناً أن اشتريت هذه الأراضي مباشرةً من الدولة (من بيت المال) ولذلك لم يوضع الخراج عليها ـ لما فيه من دلالة على التبعية، بل وُضعت عليها ضريبة العشر، وهي الضريبة التي توازي الزكاة التي تعتبر بمثابة ضريبة فردية على المؤمن أداؤها.

صحيح أن مثل هذه المؤسسات قد ظهرت في البداية نتيجةً للظروف الناشئة عن الفتح. وقد استمرت، كما استمرت في ظروف أخرى تلك الأراضي المتعارف على تسميتها فيما بين القبائل العربية باسم الحمى. ولكننا نستطيع هنا أن نقارن بين هذه المؤسسات وبين ما كان منتشراً في الدولة الرومانية / البيزنطية، والذي أثر دون شك فيما بعد على بعض المفاهيم ـ نقصد بذلك تأجير الأرض لمدة طويلة. فقد عمدت الدولة الرومانية / البيزنطية، وبموجب عقد إجارة حكري طويل المدى إلى منح بعض الأراضي العامة لأفراد، يستفيدون منها، شرط إخضاعها للاستثمار. كما أن لهم مطلق الحق في التصرف بها، كما أنّ هذه الأراضي قد خضعت لتخفيضات ضريبية هامة. وعلى المناطق الحدودية عمدت الدولة أيضاً لتوزيع مساحات صغيرة نسبياً على فلاحين جنود وذلك لأهداف عسكرية، منها حماية الحدود بالدرجة الأولى. وقد أُطلق على هذا النوع من «الإقطاع» أو منح الأراضي في روما اسم (Limitanei)، وفي بيزنطة اسم (Akritai). أما تنظيم الجند العرب عشية

الفتح فلم يكن مختلفاً عن ذلك كلياً، إذ أجاب عن نفس المتطلبات. مع الفارق التالي، وهو أن كل عربي كان جندياً (أو مشروع جندي) ثم إن مفهوم الحيازة لم يكن متميزاً بوضوح عن الملكية. لذلك نستطيع القول إن كل عطاءٍ عقاريٍّ كان بمثابة قطيعة.

بشكل منطقي، كان لا بد من منع المسلمين من امتلاك أرض الخراج. وفي عهد الخلفاء الأول وضعت نصوص بهذا المعنى[٢]. ولكن تبين فيما بعد أنه من المستحيل منع المحتلِّين من اجتزاء مساحات أكبر مما أُعطي لهم بموجب القطيعة (بموجب نظام العمل بالقطيعة). هكذا آعتبر المسلمون أن الأراضي التي اكتسبوها بهذه الطريقة يجب أن لا تخضع إلا لضريبة العشر. في مرحلة الفتوحات الكبرى، وفي المرحلة التي بدا فيها أن التنظيم الداخلي كان ما زال في مرحلته البدائية لم يجر أي تعديل أو تبديل لهذا المفهوم. عملياً إذاً كل ملكيات المسلمين، باستثناء الملكيات الخاصة بالسكان الأصليين والذين اعتنقوا الإسلام فيما بعد يجب أن تخضع لضريبة العشر. وبالفعل فإننا لا نرى إلاّ الضرائب في الضياع (جمع ضيعة) أو في الأملاك، وهي التي تميز بين ما يعتبر ملكاً وما يعتبر قطيعة. فالملك والقطيعة تلحق بأصحابها، وتخضع للوراثة ولضريبة العشر.

مهما كان نمط الملكية، فكل الأراضي يمكن أن تُسحب من مالكيها (أو مستثمريها وواضعي يدهم عليها) ما لم تُستثمر وتنتج. إلاّ أنه في المراحل الأولى، وبغياب تقاليد زراعية عند العربي، وبسبب غيابه الدائم لانشغاله بالحرب، لم تكن عبارة استثمار تعني بالضرورة الارتباط بالعمل الشخصي. فالأراضي كانت تؤجر لفلاحين وبأشكال مختلفة، مما يسمح للمالك بعد

(٢) ابن عساكر؛ عن: A.V. Kremer: Culturgeschichtliche Streifzüge

إيفائه ضريبة العشر بتحقيق أرباح محترمة. وفي الغالب فإن هبة القطيعة كان مرتبطاً بالبنية القبلية السائدة لدى الفاتحين من البدو العرب. فعوضاً عن البدل المالي، كان العربي بحاجة للأرض حيث ترعى قطعانه. لذلك كان استخدام الأراضي حتى ذلك الوقت جماعياً. ولذلك يبدو أن عمليات منح الأراضي لم تكن فردية بقدر ما كانت منحاً لقائد المجموعة الاجتماعية المعينة.

هذا هو الواقع الذي تعكسه الروايات التي جمعت في أوقات مختلفة من القرن الثالث / التاسع الميلادي، أي بعد قرنين من الفتوحات. وهي الروايات التي جمعها يحيى بن آدم، وأبو يوسف، والبلاذري[٣]؛ وهي رواياتٌ تعكس على ما يبدو الوضع الذي عاشوه في عصورهم لا الحقيقة السائدة في القرن السابع. فإلى عمر، الخليفة الثاني يُنسب عادة وضع مبادىء النظام الجديد، في تحديده لمبدأ الملكيات في العراق بوجه خاص، علماً أنّ بعض أشكال المنح الفردية قد سُجّلت في عهد النبي ومنه بالذات.

إنّ منح الأرض بما يُعرف بالقطيعة ليس له على الإطلاق ما يستدعي تشبيهه بالإقطاع الغربي. فالذي يُعطى أرضاً معينة (وقد أُطلق عليه لاحقاً أسم مُقطَع) لا يمارس على أرضه كامل حقوق المالك. كما أنه لا يُعفى من حق تدخل الإدارة القضائي والمالي... إلخ. من جهة أخرى وباستثناء حالات خاصة تتعلق برؤساء الجماعات القبلية في المناطق السهوبية،

(٣) كتاب الخراج ليحيى بن آدم (نشرة جونبول) ص ٤٥ـ٤٦، ٥٦ـ٥٧، ٦٥، ٦٧، ٧٦، وكتاب الخراج لأبي يوسف (نشرة بولاق) ص ٣٠، ٣٢ـ٣٤، وفتوح البلدان للبلاذري (نشرة دي غويه) ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣. ولم أستطع الرجوع لكتاب الأموال لأبي عُبيد القاسم بن سلام (نشرة القاهرة ١٣٥٠ ـ ١٣٥١هـ). وقارن بالدولة العربية وسقوطها لفلهاوزن.

وباستثناء ما يتعلق ببعض كبار رجال الحكم، فإنّ كلّ القطائع الأخرى كانت بأحجام صغيرة بالكاد تكفي لإعالة عائلةٍ، وأحياناً متوسّطة الحجم (كجزء من ضيعة أو أحياناً الضيعة بأكملها)[٤]. في الحالة الأخيرة، يتشابه وضع المقطع العربي مع وضع الدهقان (أو رئيس القرية الإيرانية) الذي وإن اعتُبر أكبر المُلّاك في القرية ليس بالمالك الوحيد لها، وإن بدا أنه العامل الطبيعي المنفذ لصلاحيات الدولة، فإنما ينفذها بالفعل لحسابها، وليس لحسابه كما لو كان سيداً يتحكم بمواليه. وبالمقارنة مع الملكيات الكبرى المعفاة من الضرائب في بيزنطة، أو في الدولة الساسانية، يبدو نظام القطيعة كعنصر من عناصر تعزيز الطبقة المتوسطة، في مواجهة تطور الإقطاعات الكبرى (التي يحكمها سيد إقطاعي كما هو الحال في الغرب).

* * *

لقد حالفنا الحظ بالحصول على بعض النصوص التي تسمح لنا أن نحدد بشيء من الدقة كيفية تنظيم نمط منح القطائع في بداية القرن العاشر، أي في العصر الذي كانت فيه الخلافة، وبحماية بعض الوزراء المرموقين، تسعى جاهدة لخوض آخر معركة لها قبل أن تسقط في يد المهاجمين الجدد الذين ظهروا في القرن السابق.

أما قدامة، فقد مزج الروايات السابقة لعصره مع ما عرفه بتجربته في عصره بالذات، فقد ميز قدامة عدة أنواعٍ من الأعطيات[٥]:

---

(٤) قارن بكتاب الأغاني ٦/٢٠٤، ٨/٣٠. وانظر عن بناء بغداد كتاب البلدان لليعقوبي (ترجمة G. Wiet) ص ٢٤٢، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي.

(٥) راجع (Cl. Cahen) إلى مخطوطة كتاب الخراج وصنعة الكتابة لقدامة بن جعفر (مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم ٥٩٠٧)؛ وانظر مفاتيح العلوم (نشرة فان فلوتن) ص ٥٩ــ ٦٠ الذي أخذ عن قدامة (المُراجع).

(أ) الإقطاع أي هبة أرض يحق لصاحبها الانتفاع منها، وهي تخضع لضريبة العشر ككل الملكيات الإسلامية، ويمكن توريثها. والطعمة، وهي كالأولى ولكن دون خضوعها لنظام الوراثة إذ تعاد إلى الدولة بعد وفاة من منحت إليه؛ هذان النمطان هما خارج أرض الخراج، ولهما علاقة بديوان الضياع.

(ب) الإيغار: أراضٍ معفاة؛ لا يحق لعامل الضرائب الدخول إليها، وتدر على بيت المال مبلغاً مقطوعاً باشتراك محدود؛ ثم التسويغ وهو أراض معفاة من الضريبة لمدة سنة قابلة للتجديد. ويمكن مقارنتها بالحطيطة أو بالطريقة. وهي أراضٍ تقع وسط أراضي الخراج، وديوانُ الخراج هو الذي يحدّد وضعيتها.

(ج) منح الأمتعة ـ أو الأثاث، وهذه توهب من بيت المال، أو من ديوان النفقات. وتدخل فيها الأرزاق التي يهبها ديوان الجيش.

إنّ المعطيات المتفرقة التي أوردها المؤرخون عن هذه المرحلة تؤكد هذه الوقائع. فقد أكّد مسكويه عام ٣١٧هـ[٦] أن الإقطاع كان يدفع حتى هذا التاريخ ضريبة العشر. ومما يؤكد أن الملكية التي يتحدث عنها مسكويه، هي بالفعل من نوع الملكيات المشار إليها، كون الأعمال المتعلقة بالاستثمار وأعمال الري كانت حصراً بالمستفيدين ولا علاقة للدولة بها كما هو الحال بالنسبة لأرض الخراج[٧]. أضف إلى ذلك أن الإقطاع لم يربط بمجال العشر إلا شكلياً، هذا بمعزل عن جهود بعض الموظفين لربط تملك الأراضي التي يصعب على النظام إثبات قدمها بأرض الخراج[٨]. ومنذ

---

(٦) مسكويه: تجارب الأمم (نشرة أمدروز ومرغليوث) ١ /١٩٩.

(٧) هلال الصابي: كتاب الوزراء (نشرة أمدروز) ص ٢٥٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣، ٢٢٠. وانظر عن صعوبة تحويل أرض الخراج إلى إقطاع: كتاب المحاسن والمساوىء للبيهقي (نشرة Schwally) ص ٥٢٥.

زمن هارون الرشيد، على الأقل كانت الضياع خاضعة لتصنيف خاص وكلي ولا علاقة لها بالخراج، ولا نجد فيها ما يوصف بالإقطاع[٩]. وقد أشار علي بن عيسى في عرض لموازنته إلى وجود حالات طعمة في أذربيجان. وذكر حالات تسويغ على قدر من الأهمية، امتاز بها القائد العسكري مؤنس في فارس وكرمان والذي لم يكن يرسل من الضرائب إلا بعض «الهدايا» باعتبار التسويغ معفىً من الخراج أو من الضرائب الإضافية (الجهبذة) التي ترفق به (هذا لا يعني أن السكان لم يتولوا دفعها). وفي العراق أشار ابن مسكويه بعد سنوات من ذلك إلى حالتين كبيرتين من حالات الإيغار[١٠،١١]. من ناحية ثانية غالباً ما يشارُ إلى نوعٍ آخر من أنواع إعطاء أو منح الأراضي. يعرف هذا النوع باسم «المقاطعة» والذي غالباً ما يخلط بينه وبين القطيعة ــ الإقطاع. والمقاطعة بالأساس من أرض الخراج. وبقصد استثمارها يصار إلى تأجيرها بمبلغ مقطوع لمدة سنة قمرية ويحسب الإيجار تبعاً لقاعدة تقديرية يطلق عليها اسم «العبرة»[١٢]. يشرح «كتاب الحاوي»[١٣] بتحديد الإتاوة طريقة

---

(٩) كتاب الوزراء والكتّاب للجهشياري (نشرة Mzik) ص ١٦١، ١٧١؛ A.V. Kremer, Über das Einnahmebudget des Abbassidenreiches vom Jahre 306; in: Denkschriften des K. Akademie der Wissen, Wien, Phil. hist. Kl. T. XXXVI, 1888; Mez, Die Renaissance des Islams, chap. VIII.

(١٠) ألفرد فون كريمر؛ مرجع سابق، ص ١٤٨، ٢٨٦.

(١١) مسكويه ١/١٤٨.

(١٢) كتاب الوزراء للصابي ص ٨٦، ١٨٨، ٢٧٨؛ والإصطخري (نشرة دي غويه) ص ١٥٧ (= ابن حوقل ص ٢١٧)؛ والقلقشندي: صبح الأعشى ٨/١٢٤، ١٣٩ (وهو منشورٌ في الإقطاع كتبه أبو إسحاق الصابي عن الخليفتين الراضي والطائع).

(١٣) انظر عن ذلك: Cl. Cahen, Quelques problèmes économiques et fiscaux de l'Iraq bujide d'après un traité de mathématiques; in: Annales de l'Institut d'Études orientales de l'Université d'Alger (1952).

الدفع تبعاً للسنة القمرية، في حين أن الخراج غالباً ما يربط بالمحصول، ويصار إلى دفعه تبعاً لحسابات السنة الشمسية. ولم يقل لنا إن المقاطعة كانت ممنوعة على عمال الضرائب، ولكن دورهم كان غير ذي بال، لأنه لم يكن لديهم ما يتوجب استيفاؤه من ضرائب، ولا ما يستوفونه من باقي السكان إلا أما يتعلق بالملتزم الكلي. عملياً إذاً، المقاطعة شبيهة بالإيعاز، بل مرادفة له[١٤]. وفي عرض لموازنة علي بن عيسى ظهرت هذه الكلمة في الإشارة إلى السواد العراقي، ولكن دون تحديد. من ناحية أخرى تشير الكلمة إلى نظام المقطعين المستقلين أمثال زعماء القبائل المرموقين أو والي عمان[١٥].

على الجملة، فإذا كان الإقطاع، شأنه شأن الضيعة مفضلاً من الناحية المالية كونه يدفع ضريبة العشر، لا ضريبة الخراج التي تعتبر عادة أعلى، فإنه أيضاً ليس مفرطاً بالحق العام للتمتع بالملكية مقابل الدولة. ولتقدير مبلغ الضريبة المقدرة عليه، كان لا بد لعمال الضرائب من اعتماد الإجراءات انطلاقاً من تقدير المحاصيل. خلافاً لذلك، في حالات الإيغار أو المقاطعة، وبالرغم من كون هذه المدفوعات أقل نسبياً مما عداها، فإنه بإمكاننا تسجيل موقف مفرط تجاه الدولة، باعتبار أنه لا يحق لعامل الضرائب الدخول إليها. بكل الأحوال علينا أن لا نبالغ في إبراز أوجه التعارض أو التباين هذه. وبالفعل وفي حالات كثيرة، أوكلت الدولة العباسية استيفاء الضرائب إلى «الضامن» بدلاً من أن تستوفيها هي مباشرة. والفرق بين الضمان وبين عقد المقاطعة هو أن الضمان كان يعقد لفترة أقصر، غالباً ما تكون لسنة، وبالتالي

---

(١٤) عن واقعة إيغار صغير؛ قارن بالمحاسن للبيهقي؛ مصدر سابق، ص ٥، ١٥٣؛ Lambton; Account of the Tarikhi Qumm; in BSOAS, 1948, p. 591.

(١٥) قارن باختلافات المصطلح وتعقداته؛ في الوزراء للصابي ص ٣١، ١٩٢؛ وكريمر، المرجع السابق.

فبالإمكان إعادة النظر فيه وإخضاعه للمداولة؛ وقد يكون المبلغ المتوجب دفعه للدولة أكبر مما يتوجب على المقاطعة. إلا أن بعض الضامنين قد عمدوا لتمديد عقودهم (لأكثر من سنة) كما استطاعوا الحصول على تخفيضات ضريبية.

لا بد أن نفاجأ أول الأمر، كيف أمكن أن يتعايش هذان النظامان المتجاوران، نظام أرض الخراج وأرض العشر، دون أن يفرغ النظام الأول لحساب الثاني. ولكن في حقيقة الأمر، وفي كل الحالات التي تتعلق بأرض العشر، وفي المجالات التي تتجاوز الاستثمار العائلي (حتى في هذه الحالات لم يكن المالك المديني يقوم بالاستثمار بنفسه) لم يكن السؤال مطروحاً بهذا الشكل. كانت الأرض تؤجر من قبل فارض ضريبة العشر للفلاحين، وكانت طريقة الدفع وتبعاً لشتى أنواع المزارعة بالنسبة له مشابهة إلى حدٍّ ما مع ما يمكن أن تكون بالنسبة إلى الدولة في حال كون هذه الأراضي ملزمة بالخراج. بمعنى مختلف، إذا استطاع أحد المنتفعين أن يحصل على ملكية قسم من أراضي الخراج دون أن يستطيع مع ذلك، كما حدث في العصور الأولى، تحويلها إلى أرض العشر، فكان باستطاعته على وجه العموم أن يحصل على حق إبرام عقد بالضمان أو بالمقاطعة، مما يقرب وضعه من وضع فارض ضريبة العشر، مستفيداً بذلك من الفارق بين ما يدفعه وما فرض عليه دفعه مما يحقق له ربحاً لا بأس به. علينا أن نعتبر هنا أن المقاطعة لم تكن تطبق في الغالب على الضريبة التي يتوجب على المنتفع دفعها عن أملاكه الخاصة. بل على الضريبة المتوجبة على بعض الأملاك والتي يقدمها كما لو كانت ضماناً دائماً مما يرفعها إلى معدل نسبة الخراج أحياناً، ولا يعطي للدولة إلا ما كان مقرراً لها في عقد المقاطعة.

إذاً، بمقابل الإقطاع القديم، أي احتكار الأرض يعني عملياً دفع الإتاوة عن هذه الأرض من قبل الفلاحين ما عدا العشر. أما الإيجار –

المقاطعة فقد أضاف إلى امتياز الخراج الإعفاء من مجموع الاشتراك. وهذا هو التجديد الأساسي والذي يعني أن الدولة العباسية تقوم بتأجير صنفٍ جديدٍ من مواردها، وبالإمكان أن نفهم بسهولة وجه هذا التطور، خاصة إذا تذكرنا ما امتازت به الجيوش العباسية في هذه الفترة بالذات. فيما سبق كان الجيش مكوناً من العرب ــ مدنيين أو عسكريين، وكانت الأجور تدفع له من باب الدمج بين الأجر والإقطاع. أما في عهد الدولة العباسية فقد أصبح الجيش مكوناً من محترفين غرباء، من مرتزقة، وعبيد وبنسبة كبيرة من الأتراك. وكانت أجور هؤلاء الجند تُدفع غالباً من الأموال التي تغطيها الضرائب(١٦). أما المشاكل التي وقع فيها النظام (ولا مجال هنا للإحاطة بها) فقد دفعت وبسرعة إلى إحلال طريقة الدفع هذه، وإن جزئياً، عن طريق توزيع الإقطاع. إلا أن طبيعة هذا الإقطاع سرعان ما استنفدت أغراضها. وبدل العودة البطيئة أو غير المؤكدة للعمل بالخراج، أصبح الجهد منصباً على رفعه عن الأراضي التي كان يصيبها من قبل، وذلك من أجل إرضاء القادة العسكريين. وبعد فترة توقف حتى المنتفع من الإيجار عن دفع المبلغ الاتفاقي التي يتوجب عليه دفعه للدولة، بل إن معظم أرض الخراج أصبحت أُعطيات للقادة. هذا ما حدث زمن دولة بني بويه. فالإيغار إذاً وليس الإقطاع هو المؤسسة الأقدم. إلا أن الاستعمال قد قضى بتسمية ما منحه البويهيون باسم الإقطاع، وذلك يعود دون شك للتقارب الحاصل بين الإقطاع القديم وما فعلوه هم بالضبط. فقد أطلق على الإقطاع القديم اسم إقطاع تمليك، وهذا ما درس حتى الآن ــ فيما أطلق على الإقطاع الجديد اسم إقطاع استغلال وهذا ما يتوجب علينا إيضاحه بعد الآن.

قبل أن ننتقل للبحث في الفترة الزمنية التالية، نود التوقف عند الأهمية

---

(١٦) انظر عن ذلك أخبار الراضي والمتقي للصولي (نشرة هيوارث دن) ص ١١٨، ١٩٨.

التي تعطى للضياع وللإقطاع، أي للتمييز بين الملكيات الكبيرة والصغيرة. تخضع الضياع لديوان خاص بها، وفي موازنة علي بن عيسى نجد التمييز بعناية بينها وبين أرض الخراج، ولكن هذا لا يخدم كثيراً غرض دراستنا، لأنه لا يميز فيما يخص الضياع بين ما هو إقطاع منها وما هو خلاف ذلك. عدا ذلك ومع التسليم بأهمية الضياع فإننا لا نستطيع انطلاقاً من هذه الموازنة أن نعرف ما إذا كان الأمر يتعلق بعدد كبير من الضياع الصغيرة أو ما إذا كانت نسبة الكبيرة منها مرتفعة. ثمة شواهد متعددة تثبت مع ذلك تطور الملكيات الكبيرة[١٧]. عدا عمليات الشراء البسيطة، فإن ثمة ممارسات تذكرنا بقوة بـ «التوصيات» الغربية[١٨]. لم يقتصر وجود العملاء، والذي يعود إلى زمن الفتوحات، على التدخل بالعلاقات بين الناس بل امتد ليشمل الأملاك. وكما هو الحال في الماضي بالنسبة للأسرة الميروفنجية، كان الفرد يتخلى عن أرضه لبعض الكبار ليصبح مزارعاً عنده لقاء تأمين الحماية له. والسبب الأكثر تداولاً كان مقاومة متطلبات مصلحة الضرائب. وقد افترض الفلاح ببساطة أنه سيستطيع بهذه الطريقة تحسين وضعه، عن طريق دفع الإتاوة والتي تظل بكل الأحوال أدنى من الخراج إلى مالك يمكن أن يكتفي بها ما دام هذا المالك لا يدفع أكثر من العشر، أو مما يتوجب عليه من المقاطعة؛ أو أنه في أحيان كثيرة كان ملزماً بترك الأراضي لملاكين آخرين نتيجة تراكم الديون والفوائد عليها مقابل التخلي عن تسديدها؛ وبالطبع لا يمكننا استبعاد العنف في مثل هذه الإجراءات. وقد أطلق على مثل هذه «التوصيات» اسم الإلجاء،

---

(١٧) أكّد ذلك الطبري في تاريخه ٣/١٢٦٩، ١٢٨٤ (والطابع الاجتماعي واضحٌ في تمرد المازيار).

(١٨) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي ٢/١٣٠ وما بعدها، وعبد العزيز الدوري: دراساتٌ في العصور العباسية المتأخرة (بغداد ١٩٤٥)؛ ولوكيجارد؛ مرجع سابق، ص ٦٧ وما بعدها.

أو التلجئة؛ والحماية، هي ما يؤمنه الكبار من حماية للفلاحين. أما الاسمان الأولان فيطلقان على الأرض التي خضعت لهذه الإجراءات[١٩]. ابتدأ العمل بهذه الممارسات زمن الدولة الأموية[٢٠]. وبعد أن لجأت الدولة العباسية لفرض ضرائب على التلاجيء (ج. تلجئة) الأموية فإنّ التطورات اللاحقة لم تعط الأرباح المتوقعة لها أو للكبار الذين يدورون في أوساطها من مدنيين أو عسكريين[٢١]. منذ عام ٢٥٦هـ/٨٧١م لوحظ أن العسكريين يملكون عدداً كبيراً من الإقطاع ومن التلاجيء[٢٢]. والحق الذي أعطي إلى الحامي بالنسبة للتلاجيء كان مشابهاً إلى حد ما لحق الملكية بما في ذلك التوريث[٢٣]. ومن حيث المبدأ فلا شيء مشترك بين الإقطاع والتلجئة؛ ولكن بالطبع فإن ملكية الإقطاع قد ساعدت في الحصول على الملك وعلى التلاجيء في المنطقة نفسها؛ وعلى تثبيتها. وثمة دور مماثل ساهم الوقف بلعبه؛ فالمنتفع أو الإدارة التي يوكل إليها واهب أرضه للأوقاف ليست في غالب الأحيان إلا طريقة ملتوية لتعزيز الملكية الخاصة، شرط القيام ببعض الأعمال الخيرية.

* * *

(١٩) مفاتيح العلوم ص ٦٢.

(٢٠) نُبَذ من كتاب الخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر (نشرة دي غويه) ص ٢٤١، وكتاب البلدان لابن الفقيه (نشرة دي غويه) ص ٢٨٤.

(٢١) الجهشياري؛ ص ٦٥، والتنوخي: نشوار المحاضرة (نشرة مرغليوت) ص ٦، وابن الفقيه ص ٢٨٢. أمّا في فارس فإنّ كبار المقطعين كانوا يتركون لمزارعيهم حقّ استثمار قِطَع الأرض الصغيرة شرط أن يدفعوا لهم رُبع عائداتها. وقد تُسجّلُ هذه الأراضي باسم السيد أو لا تُسجّل وهي في الأصل من أراضي العُشْر (الإصطخري ص ١٥٨، وابن حوقل ص ٢١٨). وهناك أراضٍ كبيرة كانت تُحمى عن طريق التلجئة (الجهشياري، ص ٦٥).

(٢٢) الطبري ١٨٠١/٣.

(٢٣) كتاب الوزراء ص ٢٤٥.

أدى قيام النظام العسكري الذي تعود جذوره إلى أواسط القرن الثالث/التاسع والذي يشكل قيام السيطرة البويهية على بغداد في الربع الأول من القرن الرابع/العاشر قمة انتصاره ـ إلى إحداث تغيرات كبيرة على نظام الإقطاع وعلى قطاعات أخرى.

أولاً، وبالنسبة للجيش وللخليفة وللإدارة المدنية التي تحيط به، أصبحت العلاقات مقلوبة. تبعاً لقاعدة دشنها في بغداد ناصر الدولة الحمداني، والتي لا تعتبر على الجملة إلا توسيعاً لما كان يجري في الامارات المستقلة، فبدل أن يدفع الخليفة لعماله المدنيين والعسكريين من موارد الدولة التي يعتبر متسلمها، أصبح الآن الجيش هو الذي يضع يده على كافة موارد الدولة، فأجاز منح قسم منها إلى العمال المدنيين الذين أصبحوا على علاقة به، وخصّ الخليفة بقسمٍ يعتاش منه تحت اسم الإقطاع[٢٤].

لا يكفي بالطبع أن نتحدث عن هذا الانقلاب لنتحدث عن تعديل طبيعة الإقطاع الفعلية. وبالفعل فقد ظلت النظرة إليه كما كانت النظرة إلى الإقطاع من النمط القديم. وبالفعل فإن ما سجل لا يتعدى إعطاء مساحات مقبولة لبعض المدنيين، كحالة ذلك المنزل البغدادي الذي وصلنا إعلان التملك الخاص به[٢٥]. أمّا الآن فإن معظم حالات الإقطاع أصبحت تتم لحساب الجنود، مع الاحتفاظ أحياناً بالأجور. وهنا أصبح الإقطاع نموذجاً جديداً.

إن ما تم توزيعه في حالات الإقطاع هذه لم يكن أجزاء من أرض الدولة

---

(٢٤) أخبار الراضي والمتقي للصولي ص ٢٣٦، ومسكويه: تجارب الأمم ٢/١١١.
(٢٥) مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم ٦١٩٧ (إقطاع التمليك).

التي تدفع العشر، بل أجزاء من أرض الخراج[٢٦]. صحيح أنه كان للخليفة الحق على الدوام بتحويل أرض الخراج إلى أرض العشر، وقد استعمل هذا الحق لإضفاء صبغة شرعية على أملاك المسلمين إثر الفتوحات. ولكن فيما بعد خفت نسبة استعمال هذا الحق، وأصبح تحويل الأرض من أرض خراج إلى أرض عشر أمراً استثنائياً. أما الآن فالذي حدث كان العكس تماماً، إذ أصبح الأخذ من أرضِ الخراج أمراً اضطرارياً. ولكن ثمة فارق بينه وبين إقطاع التمليك إذ لم يجر منح الأرض، بل الذي مُنح حق الاستغلال، حق الاستفادة من الضريبة. وقد يكون الفارق ذا وزن أكبر فيما لو ظل تحصيل الضرائب في أيدي موظفي الدولة؛ ولكن بالفعل فإنّ المقطع هو الذي كلف بذلك، وهو الذي يتلقى الأرض شرط ضمان أداء القيمة التي يعد بها. فالفارق إذاً يتمثل بالفارق بين إقطاع دائم وإقطاع موقت. وبالمقابل فإن إقطاع الاستغلال لا يدفع الضرائب. وبالحقيقة فإن الدولة العباسية أصبحت عاجزة ومنذ وقت طويل عن إعطاء العسكريين ما يتوجب لهم من ضرائب على أراضيهم[٢٧]. وبهذا الشكل الجديد، ودون استثناء يذكر، أصبح مدخول الأرض كلياً مخصصاً للتجهيز أو للتمويل العسكري. وفي حالات تتعلق بالموارد الأخرى الرديفة التي ترتبط بالملك والتلاجىء فإن النشاط الفعلي لعمال الضرائب لم يكن ممكناً إلا في حدود الإرادة الطيبة التي يتمتع بها أصحاب الأملاك أو أسيادها. وقد دأب هؤلاء على القبول باستئجار الضرائب في المقاطعات التي توجد فيها أملاكهم الخاصة، وقد وجدوا على الدوام صيغة للتخلص من الدفع أو للتخفيض من القيمة المتوجبة عليهم. وقد أدرك

---

(٢٦) تجارب الأمم ٢/١٠٠ وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي (نشرة أنجر) الباب السابع عشر، الفصل الثاني، وكتاب الوزراء ص ١٧٩، ١٨٣؛ A. Lambton: Account 590-592

(٢٧) كتاب الوزراء ص ٥٧١ ــ ٥٧٢، ومسكويه ١/١٥٣.

عمال الجباية أنه لا مجال لهم للدخول للعديد من المناطق حتى لو كانت هذه من جملة ما تفرض عليها الضرائب، بل إن أي مسح جديد للأراضي لم يكن ممكناً مما ألزم بالعمل على قاعدة الأرقام الخاصة بغض النظر عن الواقع الحالي؛ نتيجة لذلك تقلص عدد مكاتب الموظفين الماليين وأصبحت خدماتهم غير نافعة(٢٨).

ومع ذلك فإن إقطاع الاستغلال، قد جرى اختياره نظراً لقيمته المالية ــ الضريبية(٢٩). فالجندي الذي لا يعيش فوق أرض الإقطاع، والذي لا يملك أي معلومات أو خبرات زراعية، لم ينظر للأراضي نظرة المالك؛ إذ أرسل من ينوب عنه ليجمع الإتاوة من الفلاحين مع تكليفه بمهمة حفظها حتى حدها الأقصى. هنا تهدد الأرض خطر الخراب، ولكن ما الهم في ذلك؟ هكذا يعود الجندي لدولته، ضامناً أرباحه، مدعياً أن إقطاعه لم يعط أي مدخول مناسب طالباً تكميله أو إبداله. هذه هي الأسباب التي حدت بمسكويه (نقلاً عن هلال الصابي دون شك) للحكم على النظام البويهي بأنه كارثة من الناحية الاقتصادية(٣٠). وسنصل فيما بعد إلى مقارنة مفيدة مع النظام السلجوقي.

أدى تكاثر الإقطاع تبعاً لهذا المفهوم الجديد بالطبع إلى التخفيف من الأنماط القديمة من الامتيازات؛ فاختفت كلمات مثل طعمة وإيغار منذ بداية النظام البويهي، أمّا المقطع فقد استمرّ وبنفس الاسم حتى أواسط القرن

---

(٢٨) مسكويه ٢/١٠٠، ١٠٣، ١٨٨، ١٨٩.

(٢٩) تكون قيمة الخراج أحياناً ثابتة. ويتم تقديرها أحياناً بعد الموسم. أما المقطع فيستوفي نصيبه بالشكل الذي يجعله أفضل له على أن لا تكون الضريبة المستحقة في النهاية أكثر مما يستحقه، قارن بالماوردي، مرجع سابق.

(٣٠) مسكويه ٢/١٠١، وذيل تجارب الأمم للرذراوري ٣/١٤٤ (حيث وُزّع الإقطاع دون تحديد قيمته للعجلة).

السابع على الأقل في بغداد، ولكن باستعمال أقلّ تردداً[٣١]. واستمرت عقود التأجير ولكن أحياناً لحساب الأرستقراطية العسكرية. بكل الأحوال فإن دور وقوة الضامنين من الدولة قد تدنت بنسبة تدني مواردها، وخلافاً لذلك، ظهر إلى جانبهم دور الضامنين للمقطع خاصةً إذا كان إقطاع هذا كبيراً.

إن إقطاع الاستغلال من حيث المبدأ، ليس وراثياً، ولا يستمر مدى العمر. ولكن قد يجوز أن يحتفظ الجندي المسن بالإقطاع حتى وفاته. ولكن بكل الأحوال كان يصار دورياً إلى إعادة توزيع الإقطاع، وأولاد المقطع المتوفى لم يكن لهم الحق بوراثة الإقطاع بل بتعويض عنه[٣٢]. ولكن ما ينطبق على الإقطاع لا يصح على التلاجىء ولا على الأملاك، والتي يكتسبها الجندي في مناطق إقطاعه. فالعهد البويهي كان إذاً بمثابة العهد الذي سرّع عملية تفتيت أملاك الملاكين الصغار ولا سيما الفلاحين. وقد يمكن تشجيع الفلاحين على المقاومة؛ ولكن كيف يمكن مواجهة القوة والاستنزاف اللذين كان القادة العسكريون وكبار رجال الإدارة هم الممثلين لهما؟ حول المدن لم يتبق إلا برجوازية متواضعة، أما في الأرياف فإن ملكية الفلاحين كانت آخذة في الانقراض، وإذا كنا لم نعد نسمع في المرحلة اللاحقة حديثاً عن التلاجىء أو ما شابهها ذلك لأن هذه قد أصبحت وببساطة من جملة القطع الأرضية التي تدخل في أملاكهم[٣٣]. فهل حاول الجنود

---

(٣١) ابن خلكان: وفيات الأعيان (ترجمة دي سوان) ١٦٢/٣ (في إدارة الخلافة) وهو معروفٌ لدى المغول من بعد.

(٣٢) الماوردي؛ مرجع سابق.

(٣٣) الثعالبي: خاصّ الخاصّ (تونس ١٢٩٣هـ) ص ١٦٨ نقلاً عن عبد العزيز الدوري؛ وعن ابن حمدون في: Amedroz: Tales of Official Life; in: Journal of the Royal Asiatic Society (1908) p. 800.

فإذا اعتدى أحد عمال الوزير على جيازةٍ صغيرةٍ بمصادرتها فعلى الجائز أن يستمرّ في =

جعل إقطاعهم وراثياً في الحالات التي لم يرغبوا فيها بتغييره؟ الماوردي أورد ذلك بوضوح، وألقى باللوم على الفلاحين لدفعهم ضرائب مالية بالرغم من فطنتهم وفي الوقت الذي اتصف فيه المقطع بالطغيان والخروج على القوانين[٣٤]. وبسبب الصراعات الداخلية، والإهمال، والرشوة فقد تمكن الجنود من الحصول على إقطاع أكبر مما هو حق لهم. عمد الأمراء الأقوياء لإعادة النظر دورياً بأملاكهم من حيث تجميعها وإعادة توزيعها، وقد ساعدت الحروب الأهلية على ذلك[٣٥]. إلا أن انحلال الأسرة (البويهية) مع بداية القرن الخامس قد جمد اتساع الطغيان العسكري. فقد طمح الجنود، كما أنهم توصلوا أحياناً لتحقيق حصانة شاملة: إذ وضعوا بعض رأسمالهم في التجارة، واتجروا بالمنتوجات الواقعة تحت سيطرتهم محتفظين بحق استيفاء رسوم المرور والجمارك وضرائب الأسواق... إلخ[٣٦].

يتوجب على الجندي الذي حصل على الإقطاع تأدية نفس الخدمات المتوجبة فيما مضى[٣٧]، مع التدقيق في قواعد المراقبة والتنظيم: فالنظام العسكري لا يتساهل في ذلك مطلقاً. فالضابط يتحمل مسؤولية دفع الرواتب لرجاله الذين يتلقون من الدولة أرزاقهم أو إقطاعهم، لا منه شخصياً، وإن كان

= دفع الضريبة عنها ليمنع تحول الأرض إلى ملكية خاصة للوزير. وقد أشار الروذراوري ٣/٤٧-٤٨ إلى فرض أحد العسكريين ضرائب على فلّاحي إقطاعه لا قِبَلَ لهم بدفعها ثم لجوؤه بعد ذلك إلى ضمّ الأرض لملكيته الخاصة. وقارن بمسكويه ٢/٢٥٧، وابن الأثير ٨/٣٤٢ (وزّع المعزّ على مرافقيه أراضي الحمى الموجودة في كل المناطق).

(٣٤) راجع ما بعد.

(٣٥) الروذراوري ٣/٢٩٣، ٣١٢، ٣٢٣، ٣٢٧، وهلال الصابي: كتاب الوزراء ص ٣٦١، ٣٨٣، ٤٤٣.

(٣٦) مسكويه ٢/١٧٤.

(٣٧) انظر عن الإدارة العسكرية في الدولة العباسية: W. Hoenerbach: Der Islam 1950 .

المال ماراً بين يديه. وكان نصيب الفارس المجهز تمام التجهيز ما بين ١٠٠٠، و ١٢٥٠ ديناراً، وهذا هو الحد الوسط للإقطاع[٣٨]. أمّا إقطاع الأمير فكان أعلى من ذلك (١٣٠٠ ـ ٢٠٠٠، وفي الأهواز عام ٣٧٩هـ قد يصل إلى ٢٠,٠٠٠ دينار)، إلا أنه لا يوزع ذلك إقطاعاً على جنوده، بل إن هذا المبلغ قد لا يكفي أحياناً. هكذا نرى أنه لم يكن يوجد آنذاك ذلك التراتب الإقطاعي الذي شهدته أوروبا في الفترة نفسها[٣٩]. وبالطبع كان باستطاعة الضامن الكبير أو والي الإقليم، طالما أن الإقطاع مؤسسة مالية، أن يتمتع بحق الإقطاع فيما يتعلق بشؤونهم، ولكن بصفتهم ممثلين للدولة، لا بمعنى أن هذا الإقطاع كان بشكل من الأشكال من الملكيات الخاصة التي تعود لهم[٤٠].

استمر الفلاح بدفع ما يتوجب عليه لأسياده الجدد الذين لم يكن لهم الحق مطلقاً بتعديل ما يتوجب من ضرائب، والخراج هو وحده الذي تغير من يدفع له. عملياً يدفع هذا الخراج بنفس الطريقة التي تدفع فيها الأملاك والإتاوات والمزارعات. مع إضافة حقوق الرعاية وروابط الربا، وهذه فوارق يمكن أن تُطال قانونياً، علماً أنها تؤدي إلى عدم ثبات الفلاح فوق أرضه، وقد تؤدي لقيام ملكيات وأصحاب إقطاعات. من الناحية القضائية، إن امتلاك إقطاع ما لا يعطي المنتفع منه أي حق قانوني على الأشخاص الموجودين فيه ولكن هذه الملكية تساعده ولا شك على توسيع حقوق الرعاية والإشراف على الذين يعملون في الأرض: قد يمكن اللجوء للقضاء، ولكن رجال الإقطاع هم بالتالي زبائن المقطع، خاصة في شؤون الإقطاع

---

(٣٨) الروذراوري ٢٩٤/٣ ـ ٢٩٥. وراجع نصّ عماد الدين عن الإقطاع السلجوقي.

(٣٩) ذيل تجارب الأمم ١٦٥/٣، ورسائل الصابي (نشرة شكيب أرسلان) ص ١٤٠.

(٤٠) لا يستطيع هؤلاء تغيير شيء في منشور الإقطاع. ولكن قد يحصل أن يمارسوا ضغوطاً على العسكريين الصغار لكي يدفع هؤلاء رسوماً إضافيةً لقاء حمايتهم.

ولا مجال للفلاحين باللجوء إلى القضاء ضده. وهذا الأمر يتعلق أيضاً بالملك وبالتلاجىء. وهكذا بدأ ظهور المقاطعات التي يحكمها سيد إقطاعي، وإن كان ذلك غير واضح وغير ثابت، تبعاً للمقطع كبيراً كان أم صغيراً.

تم بموازاة هذا التطور تطور آخر. فالوُلاةُ في الأقاليم لم يعودوا كما كانوا في التقاليد العباسية. فيما مضى نجد من يمثل الإدارة المدنية، ومن يمثل الإدارة المالية، والقائد العسكري، مما يجعل إمكانية حلول أحدهم مكان الآخر أمراً صعباً. وكان هؤلاء الأشخاص من الموظفين الذين يتلقون أجورهم، وغالباً ما يخضعون للتبديل أو للعزل. أما الآن فقد أصبحت هذه الوظائف محصورةً بشخصٍ واحد (خاصة حين يتولى القائد العسكري ضمان الضرائب) بحيث حَلّ العسكريُّ محلّ المدني. إذ ذاك تعزز وضع المنتفعين في أملاكهم الواسعة. ومن هنا تمتع هؤلاء بشبه استقلال كلي تجاه السلطة المركزية التي يرسلون إليها الضرائب التي يريدون دون أن تتمكن السلطة من عزلهم. وهذا كان أساس التفتيت الذي بدأ أول الأمر في الأطراف ليطال بعد ذلك مركز الدولة. أكثر من ذلك حصل هؤلاء الولاة في أقاليمهم على الإقطاع مما عزز قوتهم. في هذه الحالات باشر الولاة على أراضي هذا الإقطاع السلطة الاقتصادية للمقطع والسلطة القانونية للولاة في المجالات الأخرى[٤١]. وهذا ما يقرب الأمور من مقاطعات «السيد الإقطاعي» بالمفهوم الغربي، مع التحفظ التالي: إنّ المدّة هنا لم تكن ثابتة.

في هذه الشروط إذا ظلّ من فارقٍ أساسيٍّ بين الولاية والإقطاع، فهو التالي: إذا كان الوالي شحيحاً في دفع ما يترتب عليه ويصعب عزله، فهو من هذه الناحية شبيه بالمُقْطَع، أي أنّ الفارق بينهما يصبح ضئيلاً

---

(٤١) ذيل تجارب الأمم ٣/٣٦٤ ـ ٣٦٥، ومسكويه ٢/٢٧٧.

للغاية. هكذا دأب البويهيون، وكذلك الفاطميون في الشام[٤٢]، على تولية نفس الشخص، وبتعليمات إدارية، مهامَّ المُقْطَع والوالي، مع ما يترتب على الأول والثاني من حيث تأمين النفقات المدنية والعسكرية في الإقليم من موارد الضرائب. وهذا تقليدٌ يسهُل إتمامُهُ طالما أنّ الولاة قد دأبوا ومنذ وقت طويل على تغطية هذه النفقات ولم يكونوا يرسلون للحاكم إلاّ ما يتبقّى. في هذه الحالات يصبح استعمال اسم المقطع، مع الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق بمقطع عادي. إذ له كل السلطات الخاصة بالولاة، وخلافاً للإقطاع العادي فهو يمتلك المدن والثروات، ولا يدفع للحاكم أي مقابل باستثناء ما يتوجب عليه من تجهيز فرقة عسكرية في حالات الحرب، عدا ذلك لا يكلفه الأمر سوى أداء يمين الولاء وإظهار الأشكال الخارجية من أشكال الاحترام (الدعاء له في صلاة الجمعة ـ وذكر اسمه على العملات). بل وقد يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بأن يحتكر كل الواردات بحجة التزامه بنفقات الولاية ـ الإقطاع. ومثله مثل الأجير (بمفهوم غربي) قد يكوِّن لنفسه أملاكاً خاصة، موازية للإقطاع العادي. فالمقطع من هذه الناحية أصبح صنواً للإقطاعيّ الغربيّ.

تطور هذا الشكل الجديد من أشكال الإقطاع في حالتين متميزتين. من ناحية أولى، في الوقت الذي كانت الخلافة فيه وحيدةً وغير مجزّأة إلاّ من حيث التخلي عن ملكيات محدودة وبصفة شرعية أحياناً، أتت الأسرة البويهية وأمثالها فحوّلت الدولة إلى إرث، له علاقته بالتقاليد القبلية، معتبرةً السلطةَ قَدَرَ الأسرة بكاملها، لا الفرد، وبالتالي لا بد من توزيع إرثها فيما بين الأبناء بل وأبناء العم مع حقّ الرعاية النظرية للابن الأكبر، أو لسواه. من ناحية

---

(٤٢) قارن ما بعد عن بلاد الشام، وعن البويهيين.

أخرى، تكاثر عدد رؤساء المجموعات القبلية، أو المحلية أو المستقلة التي تدفع، أو قد لا تدفع الضرائب(٤٣). ومع استعمال التسمية أو بدونها، أصبح الوضع مشابهاً لوضع المقطع ـ الوالي العادي.

مع كل التحفظات على هذا النمط من الإقطاع الاستثنائي، فإنّ الإدارة البويهية ـ بالمقارنة مع العباسية قد تميزت بعدد من المظاهر: اشتدت الرقابة العسكرية، ومعها استمرت الخدمات المالية القديمة ولكن مخففة، دون أن يعلم ما إذا كان ديوان الضياع قد استمر إلى جانب ديوان الخراج، أو ما إذا كان قد تم التوحيد بينهما. أما ديوان الجيش فقد أخذ على عاتقه دفع الأرزاق للجند بما في ذلك ما يمسُّ الإقْطاع العسكريّ. هذا يعني أنه قد توجَّبَ على هذا الديوان الاطّلاع على القيمة التقديرية (العبرة)، وتنظيم ذلك في أعمال الهبة للأراضي، من حيث مراعاة حسن التوزيع وإعادة توزيع الإقطاع، وتحديد الخدمات المترتبة على الجنود ومراقبة مدى تنفيذهم لها.

هكذا أصبح ديوان الجيش إدارة مالية، إلى جانب كونه إدارة عسكرية، ولم يكن عليه أن يبحث في رفع الضرائب إلا من حيث المبدأ، وكان عليه جمعها وتوزيع المساحات وما شابه(٤٤). من هذه الناحية أصبحت سلطة الأمير قوية ورقابته محكمة. ولم يكن الإقطاع العسكري من حيث المبدأ يعني إنهاء المركزية، أو إضعاف السلطة، بل تكيفاً مع طرق الاحتفاظ بجيش مكلفٍ بالنسبة للظروف المادية في حينه. وإذا وجدنا في نهاية الهرم أو في قمته «نظاماً إقطاعياً» للسلطة، وفي القاعدة إقامة علاقات من النوع المولوي

---

(٤٣) مسكويه ٢/٣٨٨.

(٤٤) لا أدلة على استعمال مصطلح الإقطاع بهذا المعنى؛ إلاّ ما كان في الشام قبل العهد السلجوقي (راجع ما بعد).

(علاقة المولى بالسيد) بين المالك أو المقطع والفلاحين، فإننا لا نجد مع ذلك «تنظيماً إقطاعياً» للعلاقات بين الرؤساء الكبار والمقطعين البسطاء.

تبعاً للمعلومات التي أمكن جمعها، يمكننا الرجوع إلى الماوردي في بداية الفصل الخاص بالإقطاع للحكم على قيمته. فبعد أن اعتبر كتابه الضخم «الأحكام السلطانية» كتاباً مناسباً لكل زمان ومكان، أمكن في أكثر من مناسبة وفي أكثر من مكان إثبات مدى مفارقته للوقائع، وقد وسم الكاتب بأنه مجرد منظرٍ لا يعنى بالوقائع. والحقيقة تبدو مع ذلك مغايرة. صحيح أن الماوردي قد حاول أن يربط عرضه بإطار نظري يستند إلى بعض المبادىء الجاهزة سلفاً، ولكن هذا لا يعني أنه لم ينطلق من الواقع: لقد حاول أن يضفي على الواقع شرعية ما، أو على الأقل أن يبعد المبالغات وأن يوجد قواعد الإصلاح، أو إعادة تصحيح للأمور. ولا يشذ الفصل الخاص بالإقطاع عن هذه القاعدة. ففي النصف الأول أعطى عرضاً عن إقطاع التمليك منذ أن وجد هذا النظام مع بداية الإسلام، أما النصف الأخر فقد عالج إقطاع الاستغلال كما كان يمارس في أيامه. ومن فهمنا له بهذه الطريقة أمكننا في المقاطع السابقة استعارة بعض المعلومات الإضافية(٤٥)، دون أن يبرز بينها وبين الشواهد المنتقاة من مصادر أخرى أي تناقض. أما إقطاع الولاية فقد كان على ما يبدو غريباً عنه، لأنه لم يكن رسمياً بعد في أيامه.

يبدو أن البلدان الإسلامية التي كانت خارج قطب الإدارة البويهية لم تعرف نفس التطورات، إلا نادراً. ففي الدولة السامانية ظلت الأجور هي

---

(٤٥) ثمة أمرٌ آخر فما دام الإقطاع مكافأة على خدمةٍ ما، فإنّ الموظف خلافاً للجندي يمكن أن يُعزل باستمرار. لذلك لا يمكن أن يأخذ إقطاعاً إلاّ لمدة سنةٍ واحدةٍ. ثم إنّ ارتباطه وتكليفه يظلّان مؤقتين.

التي توزع على الجند، وذلك نظراً لما كان للدولة من مردود تجاري[٤٦]. وقد ظلت الأجور أيضاً عماد الجيش بالنسبة للغزنويين نظراً لما توفر لديهم من مخزون مالي ــ معدني أخذوه من الهندوس[٤٧]. أما التابعون الكبار والولاة حتى العصاة منهم، فلم يكونوا معتبرين بمثابة مقطعين. وكان للغزاة، والمجاهدين وللقبائل البدوية المقيمة على الحدود نظام يشبه إلى حد ما نظام الجند البدائي. وفي مصر يطالعنا وجود نظام وسيط: فقد بدأ الجنود يأخذون مكان المدنيين في ضمان الضرائب؛ وقد كلفوا بتحصيلها من أماكن فرضت عليها قيم ثابتة، أو معروفة، خاضعة للمراجعة من وقت لآخر، عرفت باسم الإقطاع، وهي قابلة للزيادة أو النقصان، وهذا ما أتاح استخدام أرض الخراج[٤٨]. بكل الأحوال لا بد من دفع مبلغ معين لبيت المال ومنه تحتسب الأرزاق للجند، وهذا ما يميزه عن نظام الدفع للجند في الفترة البويهية[٤٩]. كان للفرق العسكرية العربية حق مبرم في الحصول على ١/١٠ من ضريبة العشر التي تجبى في أقاليمهم، أما في البلدان الخاضعة للبويهيين فلم يكن بالإمكان تحويل العشر إلى إقطاع[٥٠]. وفي الشام تنعكس

---

(٤٦) Barthold: Turkestan down to the Mongol Invasion, Chap. III.

(٤٧) M. Nazim: The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna.

لكنّ تفاصيل حياتي السلطانين محمود (عند العتبي) ومسعود (عند البيهقي) غير واضحة.

(٤٨) ابن الطوير عن المقريزي في الخطط ١/٨٥، ٢/٤٠١، وابن تغري بردي (نشرة بوبر) ٣/٥ ــ وقارن بترجمة البكاثي في الخطط ١/٨٣. وربما كان ضرورياً أن ننظر إلى بدايات هذه التغيرات في المشرق عند نهاية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، فنربطها بالطولونيين وأوائل الفاطميين وبخاصة بعد إصلاحات بدر الجمالي.

(٤٩) ابن ميسّر: تاريخ مصر (نشرة ماسيه) ص ١١ حيث يذكر أنّ البساسيري حصل على إقطاعات في بلاد ما بين النهرين أكثر بكثير مما يمكن لأيٍّ أن يحصل عليه بمصر.

(٥٠) الماوردي، المرجع السابق.

التأثيرات الفاطمية وتأثيرات ما بين النهرين، عمد الخلفاء الفاطميون في بداية القرن الحادي عشر إلى إطلاق اسم الإقـطاع على العديـد من الموارد الحكومية المحتسبة على أساس القيمة المفروضة عليها، وهذا ما فعله أيضاً بعض التابعين لهم، أو حتى العاصين لهم، كالمرداسيين في حلب[٥١].

* * *

غالباً ما ينسب إلى السلاجقة إدخالهم النظام «الإقطاعي» إلى العالم الإسلامي. يستند في ذلك إلى نص كتبه المقريزي[٥٢]، وإلى نظام الملك أحد وزراء السلاجقة في القرن الحادي عشر[٥٣]، وإلى عماد الدين، أحد مؤرخي القرن الثاني عشر[٥٤]. لنبدأ أول الأمر بنص من هذا الأخير: «في البداية لحظت الضرائب، وكانت تدفـع للفرق، ولم يكن لأحد إقطاع. إلا أن الوزير نظام الملك قد لاحظ أن إرسال الأموال من مختلف المناطق كان قليلاً، وذلك بسبب سوء التنظيم... فعمد إلى توزيـع هذه المناطق على الجنود كإقطاع ونظمها كمصدر للدخل ومن أجل تحصيل الضرائب. هذا ما رفـع الحافز في استثمارها، وبعد وقت قصير بلغت هذه وضعاً جيداً. وكان للسلطان أقاربه... ومعهم أصدقاؤهم... ومن هنا كان يحدث أن يفرض على جندي مبلغاً مقطوعاً، ألف دينار في السنة، وأن يفرض نصف هذه القيمة على مكان في بلاد الروم، أو على آخر في خراسان، وكان صاحب اللقب

(٥١) يحيى الأنطاكي (طبعة شيخو) ص ٢١٠، ٢١٥، ٢٥٣، ٢٦١. وبالوسـع القول إنّ لما أورده ابن العديم بتاريخ حلب (نشرة سامي الدهّان) أصولاً قديمة.

(٥٢) وهو يستند إلى عماد الدين الذي يقول إنّ خلفاء نظام المُلْك بعد عام ٤٨٠هـ (أواخر سني وزارته) قد قلّدوه. وقارن بالخطط ٩٥/١.

(٥٣) سياسة نامه (نشرة شيفر) الفصل الثالث عشر.

(٥٤) البنداري: تاريخ دولة آل سلجوق (نشرة هوتسما) ٥٨/٢. وقد أشار ابن الأثير إلى عزل مقطـع بسبب تعسُّفه المالي.

مكتفياً لأنه كان متأكداً من الحصول على أمواله... هكذا وزع بالقلم المملكة التي جمعت بحد السيف».

ولكن ما يلاحظ هو أن هذا النص سيقودنا لاستخلاص نتائج مختلفة عما استنتج منه عادة. فمفهوم الإقطاع الذي يعبر عنه ـ تكليف عقاري لقاء قيمة محددة ـ وهذا ما نجد عليه أمثلة متعددة في العهد البويهي. من هنا نرى أن ربط هذا النظام بنظام الملك (الوزير)، كما يفعل عماد الدين، ليس إلا نتيجة لخطأ في التفسير والتقدير أو في تحديد تاريخ صحيح لبدء العمل به. والتبرير الأخلاقي الذي يعطى لهذا النظام يتناقض مع الاتهام الذي يلصق بالموظفين في القرن العاشر. وسنرى أن الأمر إنما يتعلق بالإقطاع اللاحق لنظام الملك، خاصة أن هذه التحولات إنما تعبر عن التغيرات التي حدثت في عصر كان القانون قد وضع من قبل مدنيين أول الأمر ليطبقه عسكريون فيما بعد. وقد كتب عماد الدين آراءه في عصر كان الإقطاع يعيش فيه عهده الذهبي؛ وهو تعرض للنظرية أكثر مما تعرض لما أوجد نظام الملك.

فماذا يقول لنا هذا الأخير؟ إنه يعتبر الإقطاع العسكري مؤسسة لم تكن موجودة على الدوام، ولكنه لا يربط خلقها به؛ وهي مؤسسة لا تطبق على كل العسكريين، فالغلمان البسطاء (= عبيد) لم يكن لديهم أي إقطاع. والمبدأ ظل مطبقاً من ناحية شكلية، وهو أن المستفيد من الإقطاع إنما يستفيد من الضرائب لا من الأرض ولا من الأشخاص الذين يبقون على خضوعهم للحكم = للدولة. وهو لا يستطيع أن يفرض المزيد تحت طائلة القصاص بالعزل. وهو خاضع للمراقبة، وللتغيير كل ثلاث سنوات.

هل يعني ذلك أن نظام الملك لم يقم بأي جديد؟ يقول الراوندي(٥٥)

---

(٥٥) الراوندي: راحة الصدور (نشرة محمد إقبال) ص ١٣١.

إن الإقطاع وزع على الفرسان المسجلين في الديوان في معظم الأقاليم، بحيث يتأمن تجهيز الجيش، وهذا ما حصل. هنا نجد عنصراً جديداً. فالجيش السلجوقي كان كبير العدد(٥٦)، بل أكبر من الجيش البويهي، وكان نظام الملك ضد كل سياسة ترمي إلى تقليص عدده. لذلك كان ملزماً بتوزيع عدد أكبر من الإقطاعات، مما وزع من جانب سلفه. من جهة أخرى فقد كان السلاجقة أسياد امبراطورية واسعة تقع أملاكها خارج إطار سيادة البويهيين، لذلك رأوا على ما يقول الراوندي أن يوزعوا الإقطاع في كل مكان، فقد اضطروا لإدخال النظام في المناطق، خاصة في خراسان حيث لم يكن قد وجد بعد وبالتالي فإن إدخال الإقطاع إلى خراسان يعود فعلاً لنظام الملك.

في إطار هذه التحفظات، نرى أن الإقطاع الخاص الذي ظهر في فترة حكم كبار السلاجقة، لا يختلف عن الإقطاع البويهي، من حيث إمكانية تحديد كليهما بالقيمة الضريبية. ومن الجائز أن يتعلق الأمر أحياناً بمخصصات مالية محددة مرتبطة بأماكن محلية دون الارتباط بملكية الأرض. عام ٤٥٧هـ/١٠٦٥م تلقى أبو علي بن أبي كاليجار البويهي من الب ارسلان في إقطاعه على البصرة مبلغ ٥٠,٠٠٠ دينار، مع احتفاظه بحق الإقامة فيها دون أن ترتبط إقامته بحق ضمان الضرائب ولا بأي التزامات من نوع آخر(٥٧)، إلا أن معارضة أحد الخصوم أعاق تنفيذ هذا العقد. وفي ظل ملكشاه ـ أي في ذروة نفوذ نظام الملك ـ كان لأحد إخوة هذا السلطان في منطقة همذان وفي ساوه إقطاع بقيمة ٧٠٠٠ دينار(٥٨). وبالإمكان منح إجراءات الإقطاع

---

(٥٦) ستة وأربعون ألف فارس عند الراوندي، وسبعون ألفاً عند نظام الملك في سياستنامه. وربما دخلت هنا فرقٌ أخرى.

(٥٧) سبط ابن الجوزي، مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم ١٦٠٥، ص ٩٩.

(٥٨) البنداري ص ٢٥٦. ويذكر ابن الجوزي أنّ أحدهم امتلك إقطاعاً بقيمة أربعين ألف دينار (= المنتظم ٩/١٨٥).

إلى أحد الولاة أو لأحد ضامني الضرائب الخاضعين له، ولكن دون أن يصار إلى دمجه بولايته أو بالضامنين عنده، أو بالإقطاعات التي يملكها هو شخصياً. وقد مال هؤلاء إلى الدفع لأحد الولاة أو للضامنين فوائد لقاء رفع الضرائب (أو تخفيضها): عام ٤٤٨هـ/١٠٥٦م حصل أبو كاليجار هزارسب ابن تانكير على حق ضمان البصرة والأهواز وأقاليمهما لقاء مبلغ قدره ٣٦٠,٠٠٠ دينار (مع التعهد بدفع ما يتوجب للدولة) وذلك عن سنة واحدة لقاء إعطائه إقطاعاً وإعفائه من سائر المعاملات. وقد حصل على إقطاع أرّجان مع السماح له بذكر اسمه في الخطبة في هذا الإقليم دون سواه[٥٩]. ولم يورد النص تحديداً، ما إذا كان الإقطاع محدوداً بزمن معين: ولكننا نعلم أن هذا الإقطاع قد سحب منه لاحقاً بسبب عدم اكتمال تنفيذ الشروط التي التزم بها على ما يظهر.

في حالة مشابهة لا بد من الإشارة إلى شخصية كبيرة وهي الأمير السلجوقي طغرل بك، حيث كان الإقطاع المرتبط به إقليماً بأكمله، أو ولاية إقليم بأكمله مع المكان الرئيسي فيه، أي المدينة الأكبر فيه. ولا جديد في ذلك كله ما دام الأمر لا يتعدى أشخاصاً قليلين وأقاليم قليلة. هل أدخل الأتراك مثل هذا النظام في الولاية أم لا؟ ولنترك جانباً أيضاً ما إذا كانت تقاليدهم الخاصة تقر بذلك[٦٠]، نود الإشارة فقط إلى أن السلاجقة قد عرفوا

---

(٥٩) سبط ابن الجوزي، ص ١١. وفي عهد السلطان محمد بن ملكشاه امتلك البرسقي والي الموصل إقطاعاً في الرحبة. وكانت للسلطان حقوق في بعض الإقطاعات، وكان له موظف يرعى أمورها (= ابن الأثير ص ٢٧٧، ٢٠٩)

(٦٠) انظر عن ذلك مقالة كوبريلي في المؤتمر العالمي للتاريخ بزيوريخ ١٩٣٨. وراجع أيضاً: Vladimirtsov: La Société mongole, Le Feodalisme nomade

وأصل المسألة هو التالي: كيف استطاع الترك أو سواهم من الشعوب تكييف البنى العشائرية على شكل دولةٍ إقليمية ذات إدارة، وإلى أيّ مدى استطاعت التقاليد القديمة =

شيئاً آخراً غير الإقطاع بأشكاله البدائية كما في خراسان، بل على العكس لقد أضافوا إلى مسائل الإدارة الاقتصادية عنصراً جديداً، وذلك نظراً للأهمية التي كانت للجماعات البدوية والقبلية في أوساطهم، والتي كانت منبع قوتهم العسكرية التي دخلوا بها إلى إيران. فيما وراء النهر وجدت على الأرجح تنظيمات حدودية تشابه تنظيمات الجند العرب بعيد الفتح، وقد التصقت هذه بتشكيلات المجاهدين أو الغزاة. بعد ذلك تكاثر عدد القبائل أو العناصر القبلية التركية في أوساط الغزاة الأولين المحليين. وبالتالي فإن مسألة وجود قبائل رعوية على الحدود، أو في وسط الأقاليم الزراعية حيث يقيم الحضر لم تكن مسألة مجهولة من قبل الدولة المسلمة القديمة، ذلك أن العرب قد ظلوا بدورهم بدواً، وإن في قسم منهم، هذا أولاً، ولانتشار الكثير من القبائل البدوية على معظم أطراف الهلال الخصيب. وفي البلدان الكردية أيضاً وبالرغم من انتشار المواشي وارتيادها المراعي، فكانت الحالات مشابهة إلى حدٍّ ما. أما بوصول التركمان فقد تضاعفت هذه المسائل، ودخلت في أقاليم ــ مثل أذربيجان، حيث كانت مجهولة نسبياً فيما قبل ذلك. هذا لا يعني أن هذه المسائل كانت جديدة على العرب. ففي المناطق الرعوية التي تقع خارج المراكز الحيوية، أو حيث وجدت مصلحة استراتيجية في إقامة مثل هذه القبائل، كان يصار إلى منحها (منح القبائل) حقاً جماعياً في وضع يدها على الأرض، وهذا يقترن بإذن شرعي من الدولة بشكل هدايا تقدم لرئيس القبيلة أو للعائلة القائدة. فما حصل بالنسبة لبعض القبائل العربية عند بداية الإسلام نراه الآن يتجدد بالنسبة للقبائل التركية. والسلاجقة

= والثابتة في البلاد التي أقيمت فيها هذه الدولة امتصاص هذه البنى. والمهم هنا ملاحظة أنّ الإقطاع السلجوقي ليس أكثر حداثةً من المنتفعين به. فالعلاقات القبلية السابقة هي التي حددت المنتفعين الأوَل.

بدورهم، حين ابتدأ أمر تواجدهم، مع بداية تعاظم نفوذهم على أرض السامانيين والقراخانيين[٦١] وخوارزم شاه قد خضعوا على الأرجح لنفس النظام. وبكل الأحوال فقد كان هذا هو الوضع الذي انتزعوه على الحدود الشمالية في خراسان من مسعود الغزنوي الذي أوكل إليهم رسمياً ولاية الأقاليم الثلاثة. هذا ما هيأ لهم عملياً الاحتفاظ بوضع مشابه (للأمراء) للتابعين المستقلين الذي أنشأه السامانيون في مختلف المناطق، وذلك قبل خلفائهم من الغزنويين. إلا أن الإقطاع الخراساني قد حافظ دون شك على شكله البدائي ولم يخطر ببال أحد حينئذ أن يطلق اسم الإقطاع على هذا النوع من المنح. ولكن وبعد الوصول إلى مجال البويهيين القديم وبعد أن أصبح السلاجقة هم الأسياد، عمدوا إلى إعطاء ولايات إلى قادة، أو إلى جماعات تركمانية ساعدتها أو تساعدها، وقد أطلق على هذه الولايات اسم الإقطاع آنئذٍ. أضف إلى ذلك أننا لم نستطع استخلاص أكثر من مثالين مؤكدين أول إقطاع يابوق في كرمسين[٦٢] وإقطاع ارتوق قائد جماعة (Dôger) في حلوان[٦٣]، إضافة إلى جبال الأكراد الأساسية وهي منطقة استراتيجية ينزل فيها الأكراد الذين لا يخضعون للنظام بسهولة. يتعلق الأمر هنا باثنين من القادة التركمان المتحالفين مع الجيش السلجوقي، حيث لم تكن كل القبيلة بإمرتهم وكان بعض الجنود السلاجقة تحت تصرفهم. وهكذا لا نستطيع

---

(٦١) أطلق ابن الأثير (التاريخ ١٠/٥٥) على الإنشاءات التي أقامها القراخانيون اسم الإقطاع. لكنْ لدينا ما يثبت أنّ هذا كان فعلاً الاسم الذي أطلقته الإدارة القراخانية نفسها على إنشاءاتها، ولا ما يُثبت أنّ كلمة الإقطاع ترجمةٌ لمفردٍ تركي مُوازٍ.

(٦٢) ابن الأثير ١٠/٨٣؛ Cl Cahen: La première Penetration turque en Asie Mineure: in: Byzantion, 1948, p. 41-42.

(٦٣) ابن الأثير ١٠/٩٨.

الجزم ما إذا كانوا قد تلقوا هذه المناطق بوصفهم ضباطاً نظاميين أو بوصفهم من القادة التركمان. كل ما نستطيع تأكيده هو أن الفرسان التركمان قد أولوا الخدمات في الأرض عناية أكبر من الاهتمام بالأرزاق أو بالأجور[٦٤].

ومنذ الوقت الذي بدأ مفهوم الإقطاع بالاتساع ليشمل الولاية أصبح الأمر طبيعياً أن نطلقه على المخصصات التي أعطاها السلاطين لأقاربهم (وهي مخصصات تخصص عادة لغير البكر من الأبناء). هذه كانت حالة المناطق والمخصصات التي وزعها الب أرسلان وملكشاه[٦٥]. في هذه الحالات لم تكن تطبق القاعدة التي وضعها نظام الملك حول ضرورة تغيير المقطع باطراد: بل إن الإقطاع هنا كان إقطاعاً لمدى العمر، وربما كان وراثياً أيضاً. فهل طبق ذلك أيضاً على الإقطاعات الصغيرة ـ غير المرتبطة بالولاية؟ ألم يكن ذلك مبدأ نصح به نظام الملك كما جاء في العهد المعروف بسياسة نامه، وفيه نصائح لملكشاه ربما كانت نابعة من تجاربه الشخصية القاسية؟. وإلا كيف نفهم مدح عماد الدين لنظام الإقطاع السلجوقي الذي يحث المنتفعين على تثمير الأرض، إذا كان يعمد باستمرار على تغييرهم. ومن المؤكد أن هذا لا ينطبق على ورثة كبار السلاجقة. وربما كان ذلك عنصراً من التطورات اللاحقة. أما بالنسبة للمخصصات الكبرى زمن ملكشاه، فإن هذه المخصصات لا تتعلق إلا بأراضٍ خارج إطار المركز، أو بأراضي استراتيجية هامة، مثل ما كان الحال بالنسبة للخطوات التي اتخذت زمن شارل الكبير.

* * *

(٦٤) ابن البلخي في: فارس نامه ص ١٢٤ يذكر أنّ قرية رافان التي كانت أراضيها خليطاً من المراعي والمزارع كانت تتضمن ملكياتٍ خاصة وإقطاعات. وربما عنى هذا أنّ المراعي كانت مشاعاً.

(٦٥) إنّ المفردات التي يستعملها المؤرخون تعود إلى حقبةٍ متأخرةٍ قرناً عن ذلك على الأقلّ.

إلا أن الأسرة السلجوقية قد حملت في طياتها بذور الضعف الذي أودى سابقاً بالأسرة البويهية: إذ لا نظام محدداً في تولي القيادة، والاستناد إلى مفهوم عائلي بدل الفردي للسلطة قد أدى إلى تقسيمها بين الأولاد، وقد تفاقم هذا الموقف لدى الأتراك من خلال إيجاد مؤسسة خاصة بالنسبة لمربّـي الأولاد الصغار، وقد أطلق عليهم لقب أتابك ولهم كل الحقوق الأميرية بما في ذلك حق الولاية على بعض المخصصات. أدى الصراع الذي تولد عن هذه المواقف، وهو صراع لا يمكن تحاشيه؛ بعد وفاة ملكشاه إلى أن يحشد كل أمير جنده مقابل جند الأمير الآخـر، وإلى توزيـع مساحات متزايدة من الإقطاع العسكري وإقطاع الولاية، وقد صار بعد الآن توزيـع هذه الإقطاعات في قلب المملكة بالذات مما أدى إلى تفسيخ ملكيات الدولة وإلى سلـخ الكثير من مواردها. وأخيراً كان أن فقدت الدولة الوسائل التي تمكنها من الاستقلال بوجه هؤلاء، بعد أن استقدمتهم لتقف بوجه أسلافهم(٦٦).

في ظل هذه الشروط رأى عماد الدين بوضوح(٦٧) تغير مفهوم الإقطاع وكان ذلك بتأثير كون أصول بعض القادة الترك لم تكن مدينية كما هو الحال بالنسبة لأسلافهم. والحركة التي بدأت في الكثير من المناطق حيث سادت الفوضى وساد تحصيل الضرائب بشكل مستقل في المناطق الغنية وفي المراكز التي يقل فيها الانضباط وتكثر الامارات، هذه الحركة كانت آخذة بالتزايد والتعميم. وقد وجد كل ذلك شرعية في الإقطاع، ومثل هذا الإقطاع لم يكن بنظر أصحابه إلا إقطاعاً لمدى العمر وإقطاعاً يمكن توريثه. ولكن على مستوى الإقطاع الصغير أيضاً لم يعد بإمكان الدولة، أو الإدارة المركزية في حال استمرارها أن تقدر القيمة الضريبية الصحيحة على الأرض، ولا أن تعيد

(٦٦) Sanullah: The Decline of the Seljukide Empire, calcutta 1938.

(٦٧) البنداري، مرجع سابق، ص ١٣٥.

توزيعها بشكل فعلي. في ظل هذه الشروط حدث تطور عميق في مفهوم الإقطاع، وهذا ما يساعدنا على فهم التحديد الذي أطلقه عليه عماد الدين من الناحية الاقتصادية. بدل أن يكون الإقطاع مقابل ضمان دفع مبلغ محدد دون ارتباط بتثمير الأرض؛ وقد يغير إذا لم يعط مردوده، أصبح الإقطاع بعد الآن مربوطاً بتقدير اعتباري غير محدد وغير أكيد ولأجل نهائي عملياً ويعود إلى المقطع أمر اختيار الطريقة التي يستثمره فيها وذلك عن طريق المزارعة التي تدر عليه مردوداً قد يكون كبيراً أو صغيراً.

ولكن، ومن وجهة نظر الإدارة المركزية، فإن ما يهمها بالدرجة الأولى، هو أن تكون خدمات الجندي، مهما كانت، مؤمنة. ولا جديد في أن يكون هذا، وبشكل شخصي، مرتبطاً بخدمات معينة. ولكن الجديد هو التالي: بدل أن يحدد الإقطاع بقيمة مالية محددة، أصبح تحديده مرهوناً بالخدمات التي بإمكانه تأديتها، أي بعدد الرجال الذين بإمكانه تعبئتهم ــ وقد يقال أن لا فرق بين المفهومين. إلا أن ما توصلنا إليه هنا، هو أن تحديد الإقطاع بهذا الشكل إنما يتشابه ــ من بعض النواحي ــ مع ما يسمى في الغرب وفي البلدان التي نُظِّم فيها الإقطاع باسم منطقة نفوذ بعض الفرسان. إلا أن الفارق مع الشرق هو التالي: في الغرب كان هذا التحديد بداية لتنظيم لم يكن بعد موجوداً، أما في الإسلام فكان على العكس، يعني انهيار الإدارة المالية القديمة، وبداية انحلال النظام المركزي.

هكذا، وبالنسبة لآخر السلاجقة، لم يعد الإقطاع منح حق الاستفادة من الضرائب، بل منح عقار أرضي قابل للتوارث يستغله المقطع العسكري مقابل خدمات يؤديها، وأن يحكم إقطاعه حكمه للولاية. وإلى جانب الوراثة لم يكن بين هذا الإقطاع والإقطاع البدائي أية خطوط مشتركة، مع العلم أن الإقطاع القديم كان حكراً على المدنيين. هكذا اختفت كلمة إقطاع في

الإشارة إلى الإقطاع لمدنيين ولم يعد قيد الاستعمال إلا عبارة «ضياع» علماً أنها قد تستخدم في الإشارة إلى أملاك يملكها الإقطاع العسكري.

من جهة ثانية، تغيرت العلاقات وروابط التبعية بين صاحب الإقطاع الكبير والجنود الذين يتوجب عليه تجهيزهم في جيش الأمير. فقد أصبحوا الآن وبالفعل رجاله. فبعضهم يتلقى أجوراً مقطوعة، وبعضهم الآخر، بل معظمهم، تلقى إقطاعاً منه. وإن يكن ثمة فارق بين إقطاع الولاية والإقطاع البسيط، فإن ما نلمسه بالفعل كان بداية تشكل نوع من التراتب الشبيه بالإقطاع الغربي. إذ لا تشابه، أو تماهي بين من كان في القاعدة ومن كان في القمة.

هكذا استطعنا أن نصف الإقطاع عند حدود تطوره. إلا أن هذا التطور لم يبلغ غايته. فالنصوص الرسمية التي وصلتنا إبان ولاية سنجر[٦٨] أو تلك في عهد خوارزم شاه[٦٩] التي أعقبته، تشهد بوجود جهود للبقاء على الخط الذي رسمته المفاهيم السلجوقية الأساسية. فقد تم التمييز بوضوح بين ولاية ــ إقطاع ــ وملك. فالإقطاع هو أساساً أجر، وحقوق وواجبات على المقطع، ودفع أجور الجنود والأرباح عن الأراضي والخضوع للمراقبة الصحيحة والفعالة. ولكن وبعد القرن الثاني عشر، اشتدت الحاجة لتجنيد عدد متنام من الغز البدو، كما قضت أيضاً بإمداد الجيش النظامي مما ألزم بمضاعفة الإقطاع سواء الإقطاع الجماعي، أو إقطاع الضباط (علماً أن الجنود

---

(٦٨) نشرها برتولد في جملة النصوص التي جعلها ملاحق لكتابه عن تركستان (١/٢٣ــ٤٧). وانظر فهرس المكتبة الوطنية بباريس، مخطوط رقم ١٨٢٥، ص ٧. وقارن بمنتجب الدين بديع: عتبة الكتبة (طهران ١٩٥٠).

(٦٩) بهاء الدين البغدادي: التوسل إلى الترسل (طبعة أحمد بهمانيار / طهران ١٩٣٦).

في غالب الأحيان يعتاشون من الأجور[٧٠]. أشارت الدراسات الحديثة التي قام بها بحاثة سوفييت إلى أهمية الملكية الكبيرة وما تمتعت به من ميزة تقربها من الإقطاعة (مقاطعة يحكمها سيد في الغرب) وقد أظهرت الدراسات أن القرى (أو الضياع) قد خضعت لظل ثروة السيد[٧١]. فالتوسع الفوضوي لدولة خوارزم في آخر عهدها قد قضى على كل تنظيم[٧٢]. ومما لا شك فيه أن عدم استقرار الإقطاع هو الذي فرض الاستعمال السائد آنذاك بأن يدفع للوزير الذي، ومنذ زمن السلاجقة وفي محاولة لعلاج الفوضى، دأب على اقتطاع ١/١٠ من موارد الدولة إضافة إلى ١/١٠ من موارد الإقطاع[٧٣]. إلا أن الغزو المغولي سرعان ما قضى على هذا التطور. في الفترة السابقة امتد نظام الإقطاع نحو الهند وخاصة في ظل آخر أمراء غزنة ومن تبعهم من الغوريين[٧٤]. وزمن المماليك الذين أتوا فيما بعد سرعان ما تبين الفارق الكبير بين القيمة النظرية للإقطاع وبين قيمته الفعلية، إلى جانب تدني الخدمات التي يؤديها ورثة المستفيدين الأول: ثمة تصحيح حدث في القرن

(٧٠) كوبرولي في دائرة المعارف الإسلامية (بالتركية)؛ مادة «خوارزمشاه»؛ Tiesenhausen: Materialien zur Geschichte der Goldenen Horde, T. I. s. 222-224؛ ومحمد بن إبراهيم: تاريخ كرمان (طبعة هوتسما) ص ٢١٧.

(٧١) عن تاريخ الإسلام للذهبي (المخطوطة) عام ٦١٨هـ (آخر الرواية عن الغزو المغولي).

(٧٢) كتاب المستشرق الروسي تولستوي (موسكو ١٩٤٨).

(٧٣) النَسَوي: سيرة جلال الدين منكبرني (نشرة هوداس) ص ١١١ ــ ٢١١؛ وتاريخ ابن الأثير ١٠/١٨٤ ــ ١٨٥؛ ووفيات الأعيان ٣/٢٩٥.

(٧٤) تاريخ ابن الأثير ٨/١٢١، ١٣٩ ــ ١٤٠، ١٤٢ (حيث تضع الدولةُ حَجْراً على الإقطاع لحساب غريم المقطَع). وقارن بالصفحات ١٤٦، ١٤٩، ١٥٣، ١٦٤ ــ ١٦٦.

الرابع عشر، وقد نجح هذا على ما يظهر في احتواء المقطَع ـ الوالي في حدود جعله والياً عادياً(٧٥).

ثمة مقاطع متعددة تتناول تاريخ الأتابكة في الموصل(٧٦)، إلى جانب ثلاث حالات من الإقطاع الخاص بهذه الأسرة(٧٧)، وإلى جانب مؤلف سياسي صغير وضعه أحد وزراء الأتابكة(٧٨)، وإلى جانب نصوص تتعلق بإجازات تخص أجداد صالح بن يحيى، وجميع هذه جمعها شيخو في كتابه عن تاريخ بيروت(٧٩) تتيح لنا أخذ فكرة عن ممارسة الإقطاع في الدول الشامية في القرن الثالث عشر. وأهم ما في هذه النصوص الجهر بحق الوراثة في هذه الإقطاعات، خاصة من قبل زنكي ونور الدين، كما لو كان الإقطاع مساوياً للملك. فقد اعتبر نور الدين أن من واجبه أن يعين مراقباً يؤمن انتقال الإقطاع من مقطع توفي إلى أبنائه الصغار. معتقداً أنه يستطيع بذلك ربط العسكريين بهذا الإقطاع. وابن الأثير وهو أحد الذين امتدحوا هذه

---

(٧٥) W.H. Moreland: The Agrarian System of Moslem India (Cambridge 1929).
أما القراخانيون فيما وراء النهر فإنهم تأثروا بالتقاليد الصينية ولم يأخذوا بنظام الإقطاع بحجة أنّ ذلك يؤدي إلى عدم الانضباط (= تاريخ ابن الأثير ٥٧/١١). وعلى العكس من ذلك فإنه عندما حاول السادة البلغار على الفولغا العودة لنظام الأجور والمرتبات بدلاً من الإقطاع للجند، نقمت عليهم الفرق العسكرية ذلك، وانهار نظامهم تحت وطأة الهجمات المغولية (قارن بجغرافية زكريا القزويني، نشرة فيستنفلد، ص ٤١١ ـ ٤١٢).

(٧٦) قارن بالأقسام المترجمة إلى الفرنسية من تاريخ ابن الأثير عن الحروب الصليبية ١٣٧/٢ ـ ١٤٢، ٣٠٥، ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٧٧) في: BSOAS XIV (1952).

(٧٨) محمد بن طلحة القرشي: العقد الفريد للملك السعيد (نشرة القاهرة).

(٧٩) نشرة شيخو، ص ٦٧ ـ ٦٨ (إجازة أتابك دمشق مجير الدين أباقا عام ٥٤٢هـ/١١٤٨م) ص ١١٩ ـ ١٢٥ حاشية رقم ١.

الأسرة، قد رأى في هذه السياسة منتهى النجاح. ولا نستطيـع القول ما إذا كان قد احتذى في ذلك حذو الفرنجة المجاورين. وبالمقابل، نظراً لكونه من القادة العسكريين الأقوياء، فقد سعى إلى إبقاء المقطـع ضمن حدود، وإلى تشديد رقابته عليهم، وهذه هي بالفعل إحدى مهام إدارة الأرتقيين. قد يكون الإقطاع كبيراً شاملاً لمدينة ولثروات أخرى؛ والمقطَع يمارس فيه كل حقوق الولاية، خاصة من حيث جمـع الضرائب؛ ولكن حدود الإقطاع قد رسمت بدقة، وكذلك قيمة الضرائب الموضوعة عليه والخدمات المتوجبة (أسماء الرجال، الأسلحة ــ الحيوانات. أما الاهتمام بالمسنين فيعود للمجلس)، كذلك جرى التدقيق بعناية بالمخصصات وبالولاء. فقد حاول زنكي، بل حاول خلفاؤه في الموصل، تحديد حق كل مقطـع مـع إمكانية تغيير كل من يترك إقطاعه؛ وقد وقف بوجه حصول الجنود على الملك، وعلى الإقطاع، لما في ذلك من ضرر على السكان وعلى جباية الضرائب. وقد أنشأ نور الدين «قصر العدل» ليسحب من الأمـراء الكبار مـا استحصلوا عليه من أمـلاك زائدة[٨٠].

* * *

أما حالة مصر فهي من نوع خاص بـالفعل[٨١]. بعـد عام ١١٧١ أصبحت مصر وبزعامة صلاح الدين جزءًا من العالم الإسلامي الشرقي. فقد وضـع الجيش الذي أحرز الانتصار يده على موارد البلد، حاملاً إليه تقاليد الإقطاع السلجوقي والزنكي. إلا أن بنية البلد كانت قوية جداً، والحسنة التي

---

(٨٠) انظر ما نشـر بارتـولد ضمن مـلاحقه لكتـابه الكبيـر عن تركستـان (بالـروسية) ١/٢٣ــ٤٧. وقارن بمنتجب الدين: عتبة الكتبة (طهران ١٩٥٠).

(٨١) يرتبط الإقطاع عادةً بأكثر من وظيفة؛ كوظيفة الشحنة (إمداد العساكر بالتجهيزات اللازمة). ويجوز أن تُدمـج هذه الوظائف ضمن الأعمال التي تحدّد مقدار الإقطاع (قارن بتاريـخ العظيمي في نشرتنا له بالمجلة الأسيوية ١٩٣٨).

يمكن للأمير استغلالها في النظام الأيوبـي في مصر كانت إلى حد ما موازية لما حدث في الشام إبان حكم آل زنكي(٨٢). بإمكاننا الاطلاع على بعض تفـاصيل هـذا النظام وذلـك بسبب الكتابـات التي وصلتنا عن ابن شيت القرشي(٨٣)، وابن مماتي(٨٤) وإلى مذكرات القاضي الفاضل (كما لخصها المقريزي)(٨٥). هذا بالنسبة لعصر صلاح الدين. أما بالنسبة للفترة التي تلتها وبفارق نصف قرن فقط فبإمكاننا الاستفادة جداً من الكشف المالي عن الفيوم الذي وضعه النابلسي(٨٦)، والذي يشير عينياً إلى الكثير من العموميات النظرية التي وضعها أسلافه.

علينا أن نميز في مصر الأيوبية بين إقطاع الولاية المخصص عادة للأمراء من أقارب الدم (بالنسبة للسلطان) أو للأمراء الكبار(٨٧) والذين نجد في دائرة اختصاصهم أملاكاً خاصة، وإقطاعات لجنود عاديين وهذا ما سيكون مدار بحث هنا. فإنّ ما تتميّز به هذه، هو أنها قد بنيت على القواعد التي بنيت عليها في جاراتها الأسيوية: رقابة دقيقة وفعـالة تـطال الخدمـات والقيم

---

(٨٢) هناك إشاراتٌ مهمةٌ عن ذلك يمكن مراجعتها في: H.A.R. Gibb: The Armies of Salad in (1951).

(٨٣) كتاب معالم الكتابة، نشرة خورو قسطنطين باشا.

(٨٤) قوانين الدواوين لابن ممّاتي، نشرة عطية.

(٨٥) الخطط للمقريزي ١/٨٥ ــ ٨٧.

(٨٦) نشرة ب. موريتز. وللمؤلف نفسه رسالة ذات طابـع إداري ترجمتُها في: Bulletin de la faculté de Strasbourg, 1947

(٨٧) ابن العامد، مخطوط بلا له لي في اسطنبول رقم ٢٠٠٢، عام ٦١٩هـ؛ وتاريـخ الفيوم ص ١٥، ٤٩. وانظر الصفحات ١٠٦، ١٠٨، ١١٦ من النصّ المنشور بمجلة ستراسبورغ السالفة الذكر، حيث ترد إشاراتٌ لحالة فخر الدين عثمـان أستادار السلطان الكامل، ومقـطَـعٌ بالفيـوم من عام ٦١٩هـ/١٢٢٢م وحتى وفـاته عـام ٦٣٦هـ/١٢٣٨م.

الموضوعة؛ غياب الإقطاع المتوارث، ندرة وجود إقطاع لمدى العمر، عدم استقلالية المقطع في إقطاعه؛ مراقبة الخدمات. فقد أظهرت المعلومات دقة وفي أكثر من مرة، في تحديد عدد الفرسان الذين يتوجب على الإقطاع الأيوبي إن في مصر أو في الشام ـ والأعداد تتراوح بين الخمسين وبين ثلاثماية وخمسين(٨٩) ـ تجهيزهم مما يوحي بأن الإدارة الأيوبية ودون وضع مبادىء مختلفة عن جاراتها الأقل قوة، قد عمدت إلى تسجيل ومراقبة كل ما يترتب لها. وفي مجتمع تسود فيه تقاليد إكرام الضيف، كان على المقطع بالطبع أن يؤمن «إكرام» سيده إذا ما مرّ في الأراضي الخاضعة له(٨٩).

كما هو الأمر في أمكنة أخرى، يعطى الإقطاع بعد خضوعه للتقييم (العبرة). ثمة مسح ـ وإن ناقصاً ـ أعد عن الأراضي المصرية بناء لرغبة صلاح الدين. صحيح أن طرق التخمين والعبرة التي تستند إلى إشارات

(٨٨) ابن العامد، المخطوط السالف الذكر، عام ٦٢٧هـ (٣٥٠ فارساً لإقطاع بمصر والشام) عام ٦٥٦هـ (١٢٠ فارساً عن بيت جبرين ونابلس بالشام)، وابن واصل الحموي: مفرِّج الكروب (مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم ١٧٠٢) ص ٢٨٦ (عام ٦٣٠هـ، إقطاع أرض لقاء ٢٠٠ فارس)، وعن سبط ابن الجوزي عام ٦٤٥هـ في مصر إقطاع مقابل ١٥٠ فارساً ـ وانظر الخزرجي (مخطوط اسطنبول، حكيم أوغلو علي باشا رقم ٣٩٥ (عام ٦٤٤هـ إقطاع نصف سواد الأردن مقابل ٢٠٠ فارس لأحد الأمراء. ثم تخفيض ذلك إلى مائة فارس نتيجة الاعتراض؛ وفي عام ٦٥٣هـ إلى سبعين فارساً. وفي عام ٦٥٥هـ عودةٌ للإقطاع مقابل ١٢٠ فارساً) ونصادف بدلاً من «إقطاع» أحياناً مصطلح: «خبز». كما نصادف في هذه الفترة المبكرة أيضاً المصطلحات التي تتردد بكثرة فيها بعد في العصر المملوكي من مثل أمير خمسين، وأمير مائة ـ دون أن نتحقق مما إذا كان الأمير يحتفظ بهؤلاء الفرسان فوق إقطاعه. لكنَّ ذلك ممكن إذا قارنّاه بنصوص أخرى.

(٨٩) ابن واصل، ص ٢٨٦؛ وابن مماتي، الفصل التاسع، يرى أنه لا يجوز للجنديّ أن يترك مكانه دون علم الأمير وموافقته. ويصل عقاب التقصير إلى حدّ إلغاء الإقطاع.

نظرية مجملة، كما هو الأمر لدى ابن مماتي[٩٠] لا تبدو مطابقة مع اللوائح العينية التي وضعها النابلسي، إلا أن هذه تفاصيل لا أهمية لها في بحثنا. المهم أن العبرة قد حسبت على أساس الدينار الجيشي، ومقابل كل وحدة منها لا بد من بدل عيني، وفي العادة كان هذا البدل عبارة عن ربع دينار وعن اردب من الحبوب (⅓ من القمح و⅔ من الشعير) هذا نقلاً عن ابن مماتي (أما جداول النابلسي فقد أظهرت نسباً أقل في نوعها). بكل الأحوال تعتبر العبرة تخميناً وسطاً يجري تقديره بعد مراقبة عدد من السنوات وتوضع لفترة طويلة، لذلك لا تتوافق مع الإيراد السنوي دائماً وغالباً ما تنتهي بالابتعاد كلياً عن التقديرات الفعلية. هكذا أظهرت جداول النابلسي أن مصلحة الضرائب قد حافظت على رقابتها الدائمة للإيرادات[٩١]، حتى في الأراضي الخاضعة للعبرة (بالطبع لا تخضع الأراضي خارج الإقطاع للعبرة).

عدا بعض الفرق العسكرية المؤلفة من السكان المحللين، كان عدد الجيش الرسمي النظامي عند صلاح الدين عام ٥٧٥هـ/١١٨١ حوالي ٨٦٤٠ رجلاً. منهم ١١ أميراً؛ ١١٥٣ غلاماً (فارس خفيف) و ٦٩٧٦ طواشي (فارس ثقيل). قدر المقريزي (نقلاً عن الفاضل) مخصصات الطواشي بما بين ٧٠٠ و ١٢٠٠ دينار؛ ومجمل المخصصات العسكرية قدرت بـ ٣,٦٧٠,٦٠٠ ديناراً، (يعني ذلك أن رقم ٧٠٠ دينار للطواشي هو الأرجح)، أما ابن مماتي فقد أعطى التقديرات التالية ١٠٠٠ ــ ٦٠٠ ــ ٥٠٠ ــ ٤٠٠ دينار

---

(٩٠) جب، ص ٣٠٨؛ وابن مماتي ص ٣٦٩. والعبرة موجودةٌ في كلّ مكان بدار الإسلام، وقد تعود لأصول رومانية. أما في مصر فقد خضعت العبرة لترتيبات وضعها بدر الجمالي وصلاح الدين، إلاّ أنّ التحديد ليس بحاجةٍ لدقة أكبر.

(٩١) هناك مزيدٌ من الأمثلة عند النابلسي.

لنفس الفارس[٩٢]. والنابلسي، للأسف لم يحدد دائماً أعداد المقطَعين في الإقطاع الواحد، ولا عددهم في الإقطاع الصغير، كما أنه لم يحدد ما إذا كان للمقطَـع أكثر من إقطاع واحد. ومـع ذلك فإنه قد اقترب من الأخذ بالأرقام التي أشرنا إليها؛ ولكننا نعلم أن العادل والكامل قد لجآ فيما بعد إلى سياسة الاقتصاد. فالإقطاع المملوك المقدر بـ ١٣٠٠ أصبـح موازياً لخمس ماية. وقد وضـع الجيش يده على ثلاثة أرباع الموارد الضريبية[٩٣].

المخصصـات الأيوبيـة التي تقل نسبيـاً عن المخصصات البـويهيـة والسلجوقية لم تكن لتختلف كثيراً عن المخصصات في البلدان المجاورة. فالأرقام المتدنية التي نسبها ابن شداد إلى المناطق المرتفعة في ما بين النهرين لا يمكن أن تطبق إلا على فرق الفرسان الخفيفة ــ أو أنها أرقام مغلوطة[٩٤]. فللجندي ــ الفارس الصليبـي في سوريا منطقة نفوذ تدر (أو يقدر مردودها) بـ ٥٠٠ (خمس مائة) دينار بيزنطي (دينار بيزنطي صوري نسبة لمدينة صور = ٧/١٠ من الدينار الرسمي)، ولكن ثمة صعوبة في تحديد هذه القيمة إزاء الدينار الجيشي الذي يحتسب تبعاً للمعدل الوسط لسعر الحبوب، وهو بالتالي أدنى من الدينار الرسمي[٩٥].

في الإقطاع العادي، يقبض المقطـع كل الضـرائب ما عـدا بعض المخصصات التي تقتسم مـع الوالي، وضريبة الاعنـاق[٩٦]. فهل ينـظم

---

(٩٢) الخطط ١/٨٦ ــ ٨٧؛ وابن ممّاتي ص ٣٥٤.

(٩٣) الخطط للمقريزي، مصدر سابق.

(٩٤) قارن بمقالتي في: REI, 1934, 1-111.

(٩٥) La Monte; Feudal Monarchy in the latin Kingdom of Jerusalem, p. 138.

(٩٦) ابن ممّاتي ص ٣٤٤؛ والنابلسي، المصدر نفسه. وكانت ضريبة الأعناق في القرن الرابـع عشر تؤخذ عند بداية الروك (عن المقريزي).

هو بنفسه عملية المراقبة(٩٧)؟ بكل الأحوال فإن الرقابة الصارمة تمنعه من الحصول على مبلغ بسيط يفوق ما هو مستحق له. فمن واجب والي الإقليم السهر على تحديد النصيب الذي يقدر للمقطع أثناء تغيره في بحر السنة من خلال تقديره للصادر والوارد، ومن خلال التحفظ على المردود المحصل في أوقات العطل(٩٨) يصار أحياناً إلى دمج الإقطاعات الصغيرة مع إقطاعات أخرى للحصول على مردود أعلى؛ والإقطاعات الكبيرة جداً تعطى عادة لأكثر من مقطع. أما الإقطاعات الهامة والتي تعتبر من حقوق الأمراء الكبار فغالباً ما تكون مفصولة(٩٩). أما السكان المحليون، فلهم كالمقطع عشر ما في محلتهم(١٠٠)؛ فقد كان للعرب الرعاة عشر الضرائب المجموعة في أقاليمهم كما هو الأمر زمن الفاطميين(١٠١). بكل الأحوال إن ما نصادفه هنا على ما يظهر هو نوع من العشر كالذي يفرض على الأملاك الخاصة ـ إلا أننا لا نجد ما يوازي ذلك خارج مصر: فإذا اعتبر الإقطاع بمثابة ملك فلا بد من

---

(٩٧) كانوا يأتون غالباً إلى إقطاعاتهم في مواسم الحصاد، وذلك من أجل استيفاء الضريبة قبل مرورها بأيدي الوسطاء.

(٩٨) ابن مماتي، الفصل التاسع؛ والنابلسي: الفيّوم، مصدر سابق، وقارن بـ :

Karabacek: Papyrus des Erzherzog Rainer, Führer durch die Auntellung, No. 1250.

حيث يذكر مضامين بردية تعدّد ضرائب دفعها فلاّحو إقطاعٍ إلى عسكريين في القرن الثاني عشر إبّان ثقوط الدولة الفاطمية.

(٩٩) من أصل ٤٨ مقطَع يذكر النابلسي أسماءهم (تاركاً مَنْ لا يعرف)؛ يُذكر بعضهم في أكثر من مكان، وبعضهم في إقطاعاتٍ صغيرة. بينما يذكرهم المؤرخون بين كبار رجالات السلطنة، مما يحمل على الاعتقاد بوجود إقطاعات أخرى لهم خارج الفيوم.

(١٠٠) نفس الرجل يُذكَر في تاريخ الفيوم ص ٥١، ٦٦، ٧٣، ٧٦، ٩٩، ١٦٦. ويرى الماوردي أنّ ضريبة الأعناق تسقط بعد اعتناق الإسلام.

(١٠١) الخطط ٨٧/١.

وضـع ضريبة الزكاة عليه، وثمة اتفاقات مختلفة بين الفلاحين والملاك حتى يكون الدفـع موزعاً بين الاثنين معاً تبعاً لحصة كل فريق منهم، أو أن يكون على الفلاحين لقاء الإعفـاء من بعض النفقات والتكاليف. نفس المشكلة لا بد أن تواجهنا في قسمة الرسوم[١٠٢] أي الحقوق المتأتية عن التجارة؛ فالمقطَع لا يعفى من جميع المسؤوليات تجاه مصلحة الضرائب. صحيح أن عامل الضرائب غالباً ما يأخذ بالكلام الذي يقدمه عن الضرائب المتوجبة على إقطاعه، إلا أن ذلك لا يعفيه من المراقبة والتفتيش. أخيراً نجد أمثلة متفرقة وإن غير منتظمة، عن جنود يستأجرون الأملاك أو الأموال المرصودة (الحبوس) كجزء من أرزاقهم شرط المساهمة في نفقات المساجد، التي جعلت هذه الحبوس من أجلها. وهذه طريقة تسهل تحقيق الأرباح ــ وكان شارل مارتل في فرنسا قد قام بعمل مشابـه، علماً أن هذه الفئة من الأموال والأملاك كانت كبيرة في هذه الفترة[١٠٢].

من وقت لآخر كان يصـار لإعادة مسح الأراضي. ونسبـة الأرض المخصصة للإقطاع كانت من حيث المبدأ ثابتة. وكل إقطاع يختفي مقطَعـه، أو كل مقطـع يغير إقطاعه، كان لا بد من إيجاد مقطـع جديد له. إلا أن نمو الجيش واستقبال المزيد من اللاجئين كان يحتم خلق إقطاعات جديدة، وقد احتفظ لنا النابلسي بأمثلة عن ذلك عن عام ٦٣٤هـ/١٢٣٦م. وقد وجدنا ما يؤكد ذلك في تحصيلات بيت المال[١٠٣].

إن وفرة التحولات التي يشهدها الإقطاع لتؤكد أنه لم يكن إقطاعاً لمدى العمر. وبأحسن الأحوال لم يكن وراثياً. أما شروط المخصصات الكبرى في

---

(١٠٢) ابن ممّاتي، فصل نصف العشر.

(١٠٣) ابن ممّاتي: فصل الحبوس الجيوشي.

الشام والجزيرة فمغايرة دون شك. وباستثناء إجازة رسمية تصف هذا النمط من الإقطاع باسم إقطاع الاستبداد(١٠٤)، لانجد أي رابط له بالإقطاع العسكري العادي. والمستفيد من ضرائب الإقطاع، أي المقطع مسؤول عن حفظ الجسور والطرقات ذات الصبغة المحلية(١٠٥). وتضم الإدارة العسكرية ديوان الجيش الذي يسجل لائحة بأسماء الرجال وبالأرزاق وبالإقطاعات، التي تؤجر تبعاً للأجور التي تمثلها؛ وكل إجازة بإقطاع يجب أن تمهر إذاً بخاتم الديوانين معاً(١٠٦).

والخلاصة، سواء تعلق الأمر بإحياء أشكال قديمة على قاعدة وضع مبادىء جديدة، أو كان التطبيق مختلفاً، فإن ما يميز مصر الأيوبيين هو الإبقاء المطلق على المقطع في علاقاته، أو خضوعه، للإدارة، إلى جانب المراقبة الصارمة للخدمات، وهذا ما يبرز الطابع المالي للإقطاع. إن وفرة ما وصلنا من وثائق درست منذ زمن، وبواسطتها، توثق اطلاعنا على النظام المملوكي، حتى ليخيل إلينا أن المماليك هم آباء هذا النظام، الموروث عن الأيوبيين علماً أن كل القواعد قد أرسيت فعلاً أيام دولة الأيوبيين وما قام به المماليك لا يتعدى تحسينه أو تعديله. ومن باب تحصيل الحاصل أن استطاع هذا النظام أن يؤمن لأسياد مصر نوعاً من الاستقرار في التنظيم العسكري مما جعلهم في غالب الأحيان بمستوى أرفع ممن يجاورهم وهذا ما يفسر ـ من ضمن أشياء أخرى ـ السيطرة المصرية على البلدان المجاورة حتى بداية الفتوحات العثمانية.

ختاماً نكرر: إن هذه الدراسة عن الإقطاع لا يمكن أن تعتبر

(١٠٤) تاريخ الفيوم ص ٣٨، ٨٣، ٨٤، ٩١، ١٤٩، ١٥٠.
(١٠٥) ابن أبي الدم الحموي (مخطوطة البودليان) ق ٦٠.
(١٠٦) ابن مماتي ص ٣٤٣.

نهائية، فهي لا تظهر إلا جانباً من لوحة كلية لا بد من إبرازها لفهم ومقارنة التطور الاجتماعي في الشرق الأوسط الإسلامي(١٠٧) مع المجتمعات الأخرى(١٠٨). فنحن لم نشر إلى تلميحاً إلى أنظمة الملكية، وإلى علاقات الكبار فيما بينهم، وبين أسيادهم وبين الفلاحين. وهذه كلها مسائل أساسية للحكم على طبيعة المجتمع أكانت إقطاعية أم لا. ومع ذلك فبإمكاننا وبحدود هذا العرض اقتراح بعض الأطروحات وعرضها للنقاش، وإن بشكل موقت(١٠٩).

في البداية، لم يكن للإقطاع الميزة الإقطاعية التي وجدت في الإجارات الحكرية الطويلة المدى المعروفة لدى البيزنطيين، والتي غالباً ما يقارن بينها وبين الإقطاع في الشرق الإسلامي. ومع نقطة الوصول وبغض النظر عن بعض الاختلافات الواضحة في المفاهيم النظرية، أصبح الإقطاع في بعض البلدان المقابل الفعلي لما يعرف في الغرب بالإقطاعة (Fief) أو منطقة النفوذ الغربية، وذلك لأسباب مزدوجة، فإذا كنا نرى في أوروبا ما يوازي ما حصل في الشرق ما بين القرنين التاسع والعاشر فذلك يعود إلى كون الإقطاع (المنح) قد تحول إلى إقطاع فعلي، كذلك تحولت الوظائف العامة بدورها إلى إقطاعات، أي أنها دخلت في هذه المرحلة من تطورها ضمن الإقطاع. قضى المغول الذين كان جنودهم عند بدء زحفهم يتناولون الرواتب على الإقطاع ما بعد السلجوقي(١١٠)، ولكن الضغوط المحلية كانت

(١٠٧) المصدر نفسه، الفصل الثالث، والقرشي ص ٢٤.

(١٠٨) لن نتعرض هنا لأوضاع الإقطاع في آسية الصغرى السلجوقية حيث أدت ظروف الفتح إلى أشكال خاصة من الإقطاع سأعود إليها في عمل لي يتناول سلاجقة الروم (فعل المؤلف ذلك في كتابه: Pre-Ottoman Turkey — المحرر).

(١٠٩) انظر مقالة (R. Boutrouche) في أعمال المؤتمر السابع للمؤرخين، م ١، ص ٤٥٨ — ٤٧٠.

(١١٠) انظر عن إصلاحات غازان: B. Spuler: Die Mongolen in Iran (1939).

كبيرة جداً حتى اضطروا هم بدورهم وبعد نصف قرن من بدء فتوحاتهم لتنظيم دولتهم في فارس على أسس مشابهة لما قضوا عليه.

أكان الأمر عارضاً أم لا، فقد أمكننا أن نلاحظ بعض التداخل مع التطورات في أوروبا الغربية، وبخاصة مع الامبراطورية البيزنطية(١١١). وهنا أيضاً ـ في بيزنطة ـ كان القرن السابع ولأسباب مختلفة عصر تعزيز الملكيات الزراعية ـ الفلاحية، أما القرون التالية فقد شهدت انطلاقة الملكية المدنية ـ العلمانية أو الكنيسة الكبرى، وعبثاً حاولت الدولة أن تحارب هذا التوجه إلى أن استسلمت له في القرن الحادي عشر. في هذه الأثناء أنيطت الواجبات والحقوق العامة، أكثر فأكثر، تبعاً لنظام الـ(Pronoia) إلى الملاكين الكبار من مدنيين وعسكريين، وبعد أن كان هذا النظام موقتاً في القرن الثاني عشر أصبح وراثياً فيما بعد. ثمة فروقات واضحة بين هذا النظام وبين الإقطاع من حيث تطويع الأفراد المستفيدين، إلا أن التوجهات واضحة ومتشابهة في كليهما. ولا أستطيع الجزم هنا بوجود تأثيرات متبادلة، أو تأثيرات من هذا النظام على ذلك مما أتاح جعل هذا التشابه ممكناً. فقبل الفتح العثماني كما نعلم لم تكن التأثيرات البيزنطية مجال مناقشة(١١٢).

من جهة أخرى، في أرض الإسلام، كما في بيزنطة، يجدر بنا أن نلاحظ أن نظام التأجير العقاري والتطور الإقطاعي الذي تبعه، قد توسعا لا في فترات التراجع أو الانحسار من أجل بناء اقتصاد طبيعي أو زراعي ريفي، كما

---

(١١١) وانظر عن الوضع ببيزنطة أعمال أستروغورسكي:

Ostrogorsky: Bysantinische Geschichte; Cambridge Economic History, Bd. I.; Die Wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungsgrundlagen in byzantinischen Reich (1929). (١١١)

(١١٢) Poliak: La féodalité islamique, in REI (1936).

كان الوضـع عند بداية تطور الإقطاع الغربـي، بل كان على الأقل في بدايته في أشد مراحل التطور التجاري نمواً. كذلك ترافق وجود النظام العسكري في بلاد ما بين النهرين في القرن العاشر، مـع وصول هذه البلاد إلى ذروة ازدهارها التجاري، والذي تميـز بوفـرة البضائـع وبـدورة ماليـة غزيـرة. وباعتقادي، أنه لا يصعب وجود بلاد أخرى أدى التطور التجاري فيها لتعزيز التطور الإقطاعي (البلدان الأوروبية الشرقية في القرنين الرابـع عشر والخامس عشر). لذلك لا بد من مراجعة المفهوم المبسط الذي يربط بين التنظيم الإقطاعي والاقتصاد الطبيعي. وفي الغرب لا بد أيضاً من إعادة النظر بهذه المسألة. لا بمعنى أن هذا الربط غير صحيـح، ولكن شرط أن نحل المفهوم المطلق للاقتصاد الطبيعي، والذي لم يوجد إطلاقاً في القرون الوسطى ولا في أي مكان من أوروبا بهذا الشكل الصافي (المطلق) بمفهوم العلاقة (النسبية) بين إمكانيات الاقتصاد التجاري في حدود تطوره في القرون الوسطى، حيث الإنتاج الصناعي وطرق النقل كانت جد محدودة، وبين الأعباء التي فرضت على الدولة تشكيلات أرضية واسعة؛ ومن جهة أخرى علينا أن ندرس مدى إسهام الأرباح الزراعية في تعزيز التجارة، ودراسة إمكانية تـأثير الأربـاح التجارية في تطور الملكية العقارية. وأخيراً علينا أن نـدرس سبب غلبة الأرستقراطية العسكرية على الأرستقراطية المالية في العالم الإسلامي إبان القرن العاشر، كما علينا أخيراً أن نبحث عن إمكانية مقارنة هذه الوقائـع بمـا يمكن أن تمدنا به المجتمعات الأخرى.

لم يتوصل نظام الإقطاع في أي من البلدان الإسلامية في القرون الوسطى ـ باستثناء مصر، حيث كان أقـل ما يكـون ترابـطاً مـع الإقطاع (بالمفهوم الغربـي) ـ إلى تشكيل طبقة وارثة، بـل لم يؤد هذا النـظام إلى الاستقـرار في أداء وظيفتـه. وقـد لعبت الصـدفـة دورهـا في هـذه لضربتين متعاقبتين فالاحتلال السلجوقي في القرن الحـادي عشر والغـزو

المغولي في الثالث عشر، قد كنسا كل المكتسبات لحساب القادمين الجدد. ولكن النظام ظل على قوته ما بين الفترتين. فالأسر الإقطاعية التي كانت في طور التشكل، أبدلت بأسر جديدة اختيرت من أفراد الحاشية الجديدة وطبعاً كان ذلك بالقوة. لنفهم ذلك علينا أن نعرف نسبة الأرض التي تم الاحتفاظ بها داخل كل مقاطعة (ولا أتحدث هنا عن الولايات الإقليمية داخل المملكة) كحق للإدارة المركزية، أو تلك التي اعتبرت من أملاك الأمير الخاصة، وأن نعرف أيضاً نسبة ما يتعلق بهذا الأمير من إقطاعات بسيطة، أو ما كان منها في عهدة المقطع الكبير. فالمساحات الإقطاعية الكبيرة في مصر، وهي وحدها التي نملك عنها بعض المعلومات لا تسمح لنا بالخلوص بنتائج عامة، ذلك أنه لم يكن للإقطاع في مصر تلك الاستقلالية التي ترتبط به عادة. وبمعزل عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة إلى عوامل أخرى لعبت دورها وبخاصة العبودية، وبالمعنى التالي؛ قد يصار إلى عزل أحد الأمراء عن الأرض، إلا أنه باستطاعة هذا الأمير أن يستعيض عن وفاء جنده له بالاستعانة بالعبيد من الجنود ليعيد سيطرته على الأرض مجدداً. وهكذا يستطيع إلى ما لانهاية الاستفادة من هذه اللعبة الصغيرة. وهو يحتاج إلى شرط واحد فقط، طالما أن استعباد المسلمين (استئجار المسلمين كعبيد) غير وارد، فإن كل ما يحتاجه هو امتلاك القدرة المالية لشراء عبيد مناسبين؛ وهذا ما يوصلنا مجدداً إلى ظروف الاقتصاد التجاري (البضائعي) الذي يلعب دوراً مناهضاً للإقطاع. لا بد أيضاً من الإشارة إلى نتيجة أخرى تولدت عن الطابع المديني الذي امتاز به المجتمع الإسلامي[١١٣]، ذلك أن المقطع المسلم، وخلافاً لنظيره من الإقطاعيين الغربيين لم يستقر (إلا نادراً) فوق أراضيه. هذا أولاً، ثم نظراً لطبيعة المقطع الذي كان أغلب الأحيان غريباً عن الأرض فإنه لم يقم

---

(١١٣) Lokkegaard, Chap. IV.

علاقات وثيقة مـع الفلاحين فوق أراضيه كما كان الحال أحياناً في أوروبا. نذكر أيضاً أنه بالنسبة لكل ما هو غير سياسي، فهذا يخرج من دائرة اهتمام الأمير، ليدخل في إطار عمل رجال الفقه. كذلك كان الانتقال من إقطاع لآخر بالنسبة للفلاح لا يعني تغيير البلد، بل تغيير السيد؛ وهذه ميزة قد نجدها في الامارات الفرنسية في القرن الحادي عشر.

كذلك علينا أن لا ننسى أن استمرار الاقتصاد البضائعي كان بعد القرن الحادي عشر آخذاً في الانخفاض في آسيا ـ حيث التطور الإقطاعي آخذ في التصاعد ـ وبالارتفاع في مصر ـ حيث التطور الإقطاعي كان أقل منه في آسيا. من ناحية أخرى كانت العلاقة ما بين تطور الملكية الكبيرة ونظام الإقطاع علاقة متبادلة كالعلاقة بين السبب والنتيجة، من خلال التحول في استعمال المحصولات وتنظيم الضرائب والإتاوات. ومما لا شـك فيه أن الضرائب، كانت تدفـع في القرون الأولى من الإسلام وبخاصة في ما بين النهرين، نقداً، وكان يترك للفلاح حرية بيـع ما يريد من محصوله لتأمين المال اللازم. أما الضرائب المتوجبة على الفلاحين للمالك الكبير، والضريبـة العقارية المترتبة على لمقطاع للدولة، في زمن التطور الإقطاعي، فهذه كانت تسدد بطريقة متناسبة. ولم يكن ذلك وليد تراجـع تجاري، بل مجرد لقاء حاجات ومصالـح متبادلة. أولاً، هنالك حاجة الفلاح لتحاشي كل زيادة تؤدي في حال كان الاقتصاد نقدياً بالدرجة الأولى، إلى الكثير من المجادلات حول الأسعار ومبادلة النقد والعملات علماً أن الفلاح لا يتمتـع في هذا الإطار بالتجربة والحنكة التي يتمتـع بها المديني بشكل عام[١١٤]. ومن ناحية ثانية

---

(١١٤) إنّ مقارنة عطاء الجندي العربـي في عصور الإسلام الأولى (١٠٠ دينار)، بأجر الفارس في القرن العاشر؛ لا بدّ أن تثير استغرابنا حتى لو سلّمنا أنّ الجنديّ لم يكن محترفـاً في البـدايـة، وأنّ عـطاءه كـان إعـانـةً فقط؛ قـارن بـ A.V. Kremer: Kulturgeschichte des Orients unter den Kalifen I, Kap. V

هنالك حاجة المقطع في الحصول على التسهيلات القصوى وعلى تأمين التمويل بواسطة الحبوب وهذا ما يؤدي على الأرجح لتطور فرقة الخيالة من الفرسان ولا سيما الخيالة الثقيلة. ومن هنا نطل على ميزة أخرى تميز بها الإقطاع في الغرب. وفي نفس الاتجاه دفعت الظروف التي رافقت الاكتساح التركي، من حيث تزايد أعداد السكان البدو. وهنا علينا أن نتساءل ما إذا كان تبديد السكان الريفيين قد أدى إلى تضعضع الملكيات الكبيرة، سواء ما كان منها مخصصاً للخيالة الثقيلة أو للاتجار ببضائعها بهدف الربح.

يخيل إلي أني قد ذهبت بعيداً في طرح التساؤلات. بكل الأحوال إن هدف هذه الدراسة لا يتعدى إثارة الرغبة لمزيد من الأبحاث. آمل أن تكون التطورات السابقة، بالرغم مما فيها من ثغرات بمثابة تطورات عينية بما يكفي لأن نتيقن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تطرح أو تنحل، كما لو كانت في الهواء، بل لا بد من مواجهتها، ولا بد من تمييزها (لا في العالم الإسلامي وحسب)، وذلك ما يسهل فيما بعد مقارنتها بحقب زمنية أخرى أو بمناطق أخرى.

نشأة الاقطاع في المجتمعات الإسلامية

عبد العزيز الدوري

تناول بعض الباحثين ـ مثل بيكر وبولياك ولامبتون وكلود كاهن ـ موضوع الإقطاع، ولكنه لا يزال بحاجة إلى دراسات أوسع.

ويهمنا أن نلاحظ ابتداء بعض النقاط. فدراسة فترة ما أو قطر من الأقطار لا تكفي للوصول إلى نتائج عامة، وخاصة حين لا تقترن الدراسة ببحث الأصول.

واتخاذ الإقطاع الأوروبي في العصر الوسيط أساساً لتحديد الإقطاع الإسلامي قد يفضي إلى الارتباك، ذلك أن الحياة المدنية والتجارة ازدهرت في فترات مع وجود الإقطاع.

ومن طرف آخر، فإن كتب التاريخ تختلف عن كتب الفقه في معالجة الإقطاع، فبينما تتحدث الأولى عن الأوضاع العملية، فإن كتب الفقه تهمها الفكرة، وهي لذلك تورد بعض الوقائع ولكنها ترفض البعض الآخر أو تفسره، ومع ذلك ففيها دلالات مهمة.

ثم إن لفظة «الإقطاع» اكتسبت مدلولات مختلفة عبر فترات التاريخ

(*) نُشرت هذه المقالة في مجلة المجمع العلمي العراقي م ٢٠ / ١٩٧٠ ص ص ٣ ـ ٢٤. ولم يكن قسم الخراج والإقطاع من كتاب قدامة بن جعفر قد طُبع بعد، لذلك يرجع الأستاذ الدوري للمخطوطة (المحرر).

الإسلامي. ولم تكن مفاهيم الإقطاع هذه تعبيراً عن فترات متتالية دائماً، بل كانت متعاصرة أحياناً.

يقول المقريزي عن مصر: «وقد كان خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس يقطعون الأراضي من أرض مصر للنفر من خواصهم، لا كما هو الحال اليوم، بل يكون مال خراج مصر يصرف من أعطية الجند وسائر الكلف ويحمل ما يفضل إلى بيت المال، وما أقطع من الأراضي فإنه بيد من أقطعه. وأما منذ كانت أيام السلطان صلاح الدين بن يوسف إلى يومنا هذا، فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده»[1]. وهكذا يلخص التحول في الإقطاع بتعميمه على الجند بدل العطاء، ويفرضه على مختلف أنواع الأراضي، بما فيها أرض الخراج والملكيات الخاصة، مما أدى إلى بدع أخرى كربط الفلاح بالأرض وإلزامه بفروض جديدة[2].

وقد حاول بعض الباحثين تفسير هذا التحول في الإقطاع من مفهومه الإسلامي الأول إلى الإقطاع العسكري، وظهرت وجهتان: الأولى (لوكجارد وبيجولفسكايا) وترى الجذور في الأنظمة المحلية قبل الإسلام، والثانية (بولياك، لامبتون، كاهين) وترى أن ضعف الخلافة وقلة المال وازدياد سلطة الجند وشغبهم أدت إلى هذا التحول.

والذي أراه هو أن «الإقطاع» اكتسب بمرور الزمن مفاهيم متعددة، من منح أرض بملكية دائمة أو مدى الحياة أو لفترة محدودة، إلى منح وارد الأرض بدل العطاء وبعد أن كان الإقطاع من الصوافي والأرض الموات ومن ضياع الخلافة، اتسع إلى الأراضي الخراجية. ولئن أعطيت إقطاعات بدل الرواتب، في حالات محدودة في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، فإن تحولاً خطيراً حصل في العراق بعد التغلب البويهي وذلك بمنح الجند

(١) المقريزي، الخطط (بولاق) ج ١ ص ٩٧.

(٢) ن. م. ج ١ ص ٨٥ ـ ٨٦، وإغاثة الأمة ط. ٢ ص ٤٥ ـ ٤٧.

إقطاعات بدل العطاء، كما شمل الإقطاع أنواع الأراضي كافة. وهذا هو الإقطاع العسكري الذي اتخذ اتجاهات متعددة من كونه محدوداً بزمن أو بخدمة، إلى أن صار وراثياً، ثم تطور لدى السلاجقة إلى إقطاع مقابل تهيئة المقطع لعدد من الجند، مع التمتع بسلطات محلية واسعة. ولم يكن ما فعله البويهيون استمراراً لتطور سابق، بل كان تعبيراً عن مفهوم جديد ووجهة جديدة، وكان بداية خط من التحول انتهى بأن يعم الإقطاع العسكري ويصبح النظام السائد من أواسط آسيا إلى مصر.

ومع ذلك فإن فهم هذا التحول يوجب تتبع التطورات العامة وظهور الملكيات الكبيرة، ثم الظروف التي أدت إلى ظهور الإقطاع العسكري وانتشاره. ومن المناسب أن نلقي نظرة على الجذور السابقة للإسلام ثم نرى ما حصل في المجتمع الإسلامي.

يرى لوكجارد (Lokkogaard) بذرة الإقطاع في نظرة أهالي الواحات، الذين تحكمهم عوائل أرستقراطية (أوليجاركية) إلى الأرض، ثم نمو هذه البذرة في إطار دولة ثيوقراطية بتأثير النظام الهليني المعروف بـ(Locatie) أو ضمان جباية الضرائب من جهة، والنظرة الإيرانية لأراضي الرعية باعتبارها في الأساس ملك الدولة (أو الملك) من جهة أخرى. وهو يرى ذلك في «الضمان» و «الإلجاء» في الإدارة العباسية من جهة، وفي الإقطاع العسكري على الحدود (الثغور) من جهة أخرى. وهذا يعني ــ برأيه ــ أن التوسع في الإقطاع العسكري فيما بعد، لا يدل على تحول في طبيعة الإقطاع، بل يشير إلى ازدياد أهمية الجند ودورهم، وبالتالي نقل الامتياز الذي يتمثل في الإقطاع إليهم[١].

أما بيجولفسكايا (Pigulevskaia)، فإنها في دراستها للإقطاع زمن

---

(١) انظر: Lokkegaard; Islamic taxation in the classical Period esp. p. 38.

الفرثيين والساسانيين لاحظت أن ظهوره (في القرنين الثالث والرابع للميلاد) «يتميز بنمو المدن وتكاثرها ـ وهي ظاهرة تلازم مقتضيات الإقطاع الشرقي»[١]. وتشير بعدئذ إلى الإقطاع الإسلامي لتقول: «إن ظهور الإقطاع زمن الخلافة يعود بلا شك إلى حقيقة وجود نماذج إقطاعية لملكية الأرض قبل الإسلام، وإلى أن استغلال الزراع كان إقطاعياً آنئذ»[٢].

لنلق الآن نظرة على الأوضاع قبل الإسلام.

لقد رافق قيام الساسانيين ظهور طبقة جديدة من النبلاء، هم «الازادهان». وحصل هؤلاء على إقطاعات من الملك لقاء الخدمة العسكرية، وحظوا بتأييده ضد النبلاء القدماء من أشراف القبائل، وصارت القرى أساس إقطاعيات الازادهان وامتيازاتهم وهبطت بالتدريج إلى حالة من العبودية. وساعدت الحركة المزدكية (في القرن السادس) على إضعاف النبلاء القدماء، حتى إذا ما قضي على هذه الحركة، صار التفوق للنبلاء الجدد. وكانت لهؤلاء ضياع وقرى، وأصبحت لهم حقوق السيادة على الفلاحين. حتى أن جباية الضرائب صارت بيد النبلاء الصغار (الدهاقين). وكان الازادهان يجهزون كتائب من الفرسان، ولكن جمهرة المقاتلين معهم كانت من بين الفلاحين. وهبط وضع الفلاحين إلى حالة عبودية؛ دون أية حماية، وكان عليهم أن يتبعوا سادتهم إلى الحرب مشاة[٣]. وجاء الفتح العربي ليدمر هذه الأجهزة العسكرية، بينما بقي الدهاقين في الغالب يتولون جباية الضرائب.

وفي الامبراطورية البيزنطية، كانت للنبلاء إقطاعيات واسعة ولهم امتيازات، إضافة إلى سلطة واسعة اتخذوها لأنفسهم. وحصلت محاولات منذ

---

(١) N. Pigulevskaja; Les villes de L'Etat Iranien, Paris 1963, p. 135-136.

(٢) Ibid p. 157.

(٣) انظر: A. Christensen: L'Iran sous les Sassanides p. 86 off; Pigulevskaja op.cit. p. 155 ff.

القرن الرابع للميلاد لإعطاء الأراضي للمجتمعات القروية، ولجعلها مسؤولة بصورة مشتركة عن الضرائب، ولكن هذا لم يوقف النبلاء. ففي القرن الرابع حصل النبلاء على حق الحماية (Autopragia)، وذلك يعني عدم دخول الجباة أراضيهم، ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة، وهذا الامتياز مع ظلم الجباة وعسفهم، جعل الملاكين الصغار وأهل القرى يضعون أراضيهم تحت حماية النبلاء، ليتحولوا إلى مزارعين أو فلاحين يرتبطون بالتربة. ولم تفد تشريعات القرن الرابع ثم القرنين الخامس والسادس للميلاد ضد الحماية ـ أو الاحتماء بالنبلاء ـ في إيقاف هذا الاتجاه. يضاف إلى ذلك أن الضياع الامبراطورية كادت تنتهي في القرنين السادس والسابع للميلاد عن طريق الإيجار أو الشراء من قبل النبلاء أو الاقطاع إليهم. ومن جهة أخرى، فإن التجارة والحياة المدنية ازدهرت جنب هذا الإقطاع. وكان النبلاء والساد الإقطاعيون يعيشون في المدن، بينما كانت أراضيهم موزعة في جهات مختلفة(١).

وجاء العرب فألغوا الامتيازات وعهدوا إلى العمال بشؤون الضرائب. وغابت الحماية فترة من الزمن لتظهر من جديد في أواسط العصر الأموي بصورة «الإلجاء». ولكن نظرة إلى المجتمع العربي تشير إلى أن الإقطاع أدى إلى ظهور أرستقراطية ملاكة قبل ذلك، وأن الإلجاء كاد يقتصر على الأمراء من البيت المالك.

أما في المجتمعات العربية قبل الإسلام، فيكفي أن نشير إلى حالتين، ظهرت في اليمن ملكيات كبيرة من الضياع والأراضي. فالعوائل الشريفة (وهي كبيرة الحجم عادة) كانت لديها ملكيات إقطاعية أو شبه إقطاعية، وهي تستخدم الفلاحين الأحرار أو العبيد في أراضيها. ومع أن الأراضي كانت تقطع لقبائل أو لعشائر، فإن المنح كان باسم رؤسائها وشيوخها. وكانت لهؤلاء

---

(١) انظر: A.Ch. Johnson and C. West; Byzantine Egypt, Economic studies pp. 20, 28-29

I. Bell; Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest pp. 149-126.

مسؤوليات إدارية تزيد في سلطتهم. ويؤلف عامة الفلاحين الـ «شعب» وكانوا في حماية الأشراف، أو «ذمة» لهم. ويشكل الأشراف الملاكون (أوليجاركية) إقطاعية تحكم مع الملك[١].

ويمكننا أن نفترض أن الإسلام ألغى مبدئياً الامتيازات أو الضمانات لهؤلاء الأشراف الإقطاعيين، ولكن الملكيات الكبيرة استمرت كما يظهر. وهذه ناحية جديرة بالدراسة لنعرف أثرها في التطورات التالية.

وفي الجزيرة العربية، كانت هناك أراض واسعة لدى القبائل، هي مراعيها، وتعتبر أراضي مشتركة لها، ولا يجوز التجاوز عليها (حمى). ولكن هذا حدده مبدأ إشاعة الماء والكلأ والنار في الإسلام. يضاف إلى ذلك أن حروب الردة قلصت الأحماء لحد كبير، وكان الاتجاه في الإسلام نحو قبول الحمى لأغراض الدولة فقط[٢].

وكان للتوسع العربي أثره في البلاد الجديدة. فكانت السياسة ترك الفلاحين والزراع على الأرض. وهناك إشارات قليلة وخاصة في العراق، تدل على أن فكرة اعتبار الأرض غنيمة كانت مألوفة، وربما وزعت بعض الأراضي بهذا المفهوم. ولكن اعتبارات عملية، وتوجيه الأمة للجهاد، منعت الأخذ بهذه الفكرة، فاعتبرت الأراضي ملك الأمة وتركت بيد أصحابها لقاء دفع الضرائب وخاصة الخراج، وقبلت القبائل بهذا التوجيه، ولكنها كان لديها مفهومها الخاص وهو أن وارد الأرض يوزع على المقاتلة في كل مصر، ولم يتخلوا عن هذه النظرة، فكان لذلك أثره على نظرتهم للأرض وللدولة[٣].

---

(١) انظر: I. Ryckmans: L'Institution monarchique en Arabie Meridionale p. 124. 178-182.

(٢) انظر البلاذري ــ أنساب الأشراف ج ٥ ص ٣٨.

(٣) ن. م. ص ٤٠.

ومن ناحية ثانية، اعتبرت أراضي الأسر الحاكمة وأراضي النبلاء الذي قتلوا أو هربوا أثناء الفتوح، وبعض الأراضي العامة صوافي لبيت المال، للخليفة أن يُنيب في استغلالها أو أن يقطع منها[١]. وهناك الأرض الموات، أو التي تغمرها المياه (كما في البطيحة) وهذه يمكن استغلالها بإذن من السلطة منذ أواسط القرن الأول الهجري على الأقل[٢]. وكان منح الأراضي من الصوافي أو الموات أساس نشوء الملكيات الكبيرة خلال القرنين الأولين للهجرة على الأقل.

وكانت الهجرة إلى المدينة، ثم إلى الأمصار أساساً في عضوية الأمة في صدر الإسلام. وقد شجع الخلفاء الأولون القبائل على الهجرة إلى المدن الجديدة والمراكز الأخرى للالتحاق بالقوات المقاتلة وجعلوا ذلك شرطاً للعطاء[٣]. وأعطيت للقبائل أراضي ليستقروا عليها، وروعي في ذلك توفر مراعي لماشيتهم، دائمة أو موقتة، ولكن لم يؤخذ بفكرة الخمى في هذه الأحوال[٤]. وأسكنت بعض القبائل في المدن الساحلية (روابط) وأقطعت الأراضي لضمان تموينها واستقرارها[٥]. ولم تختلف هذه الإقطاعات في الأساس عن إقطاعات القبائل في جهات أخرى مثل ديار ربيعة وديار مضر[٦].

وتشير مصادرنا إلى أن أهل المدن (خاصة قريش) كانوا في طليعة من

---

(١) الطبري ج ١ ص ٢٠٥، ٢٤٦، ٢٣٧ ــ ٢٤١؛ البلاذري: فتوح البلدان ص ٣٧٢ ــ ٣٧٣؛ الأموال لأبي عبيد ٧٣٨ ــ ٧٤٤.

(٢) يقول البلاذري عن زياد بن أبيه: «كان يقطع الرجل القطيعة ويدعه سنتين فان عمرها وإلا أخذها منه». فتوح ص ٥٠٥ ــ ٦ ٥؛ وانظر قدامة، مخطوطة الخراج ص ٨٤ ب.

(٣) انظر ابن عساكر ج ١ ص ١٧٥؛ الشيباني ــ شرح السير الكبير ج ١ ص ٩٤ ــ ٩٥؛ الطبري م ١ ص ٢٤١٤.

(٤) البلاذري ــ فتوح ص ٣٢٨، ٢٤٣.

(٥) البلاذري ــ فتوح ص ١٧٥، ٢٠١، ٢٠٢، ٣٧٨، ٤٨٢.

(٦) ن. م. ص ٢٤٥، ٣٤٨.

سعى إلى امتلاك الأراضي، وسرعان ما تبعهم أشراف القبائل في ذلك. وكان المصدر الأول إقطاع الأرض من قبل الخلفاء. وقد منحت إقطاعات من قبل الخلفاء الراشدين، ولعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان توسع في ذلك أكثر من غيره. ومع أن الإقطاعات الممنوحة كانت متواضعة إلا أن بعضها كان قرية أو ضيعة كبيرة[١]. وإذا لاحظنا توسيع البعض لملكياته بالشراء أدركنا ظهور بعض الملاكين الكبار مثل طلحة والزبير، مما ولد بعض التذمر لدى القبائل[٢].

وفي العصر الأموي حصل توسع كبير في منح الإقطاعات. بدأ ذلك في أيام معاوية، حتى إذا كان عهد عبدالملك بن مروان كانت أرض الصوافي في الشام قد أقطعت كلها لقريش ولأشراف القبائل[٣]. وبعدئذ ونتيجة الضغط، سمح بشراء الأرض الخراجية، بدأ ذلك في زمن الوليد بن عبدالملك واستمر إلى نهاية الدولة الأموية باستثناء فترة عمر بن عبدالعزيز القصيرة[٤].

وكان إقطاع الأرض الموات لإحيائها مصدراً مهماً للملكية وخاصة في السواد، حيث تراوحت الإقطاعات بين (٦٠) جريباً و(٨٠٠٠) جريب[٥]. وهكذا ظهرت في منطقتي الكوفة والبصرة إقطاعيات واسعة وملكيات كبيرة قبل نهاية القرن الأول الهجري. وصار حفر الأنهار لري الإقطاعات في سواد

---

(١) أبو عبيد: الأموال ص ٢٧٨؛ البلاذري: فتوح ص ٣٨٤، ٤٨٠، ٤٨٩ ـ ٤٩٠؛ الطبري م ١ ص ٢٣٧.

(٢) انظر صالح العلي: ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري، مجلة العرب م ١٩٦٩ ص ٩٦١ وبعدها؛ وكذا الطبري م ٢ ص ١٩٥٢ ـ ١٩٥٤؛ ابن الزبير ـ الذخائر ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) تهذيب ابن عساكر ج ٣ ص ١٨٤.

(٤) ن. م. ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٥) انظر البلاذري: فتوح ص ٥٠١، ٥٠٣، ٥٠٥ ـ ٥٠٦. والجريب = ١٠٩٢م^2.

البصرة ظاهرة مألوفة[١]. واستخدم الملاكون الرقيق في مزارعهم وجيء بأعداد وافرة منهم من شرق افريقيا لاستخدامهم على الأرض كما يتبين من ثورة الزنج في أيام الحجاج[٢].

وكان بعض الأمراء من أكبر ملاكي عصرهم، مثل مسلمة بن عبدالملك الذي استولى على أراضي واسعة في البطيحة مقابل إنفاق ثلاثة ملايين درهم لإصلاح البثوق في السواد ـ وحفر لضياعه نهري السيبين لريها[٣]. وأقطع سليمان بن عبدالملك يزيد بن المهلب إقطاعاً واسعاً شمل عدداً من الضياع والأنهار[٤]. ويمثل خالد القسري أوج هذا الاتجاه فكان التقدير المعتدل لوارد ضياعه في السواد عشرة ملايين درهم[٥].

ولم يتوقف الاندفاع لامتلاك الأرض عند الحصول على إقطاعات أو بالشراء، بل لجأ البعض إلى أساليب أخرى من التجاوز على أراضي الآخرين أو على الصوافي والأرض الموات. فمثلاً كان إقطاع آل أبي بكرة ١٠٠ جريب، ولكن مساحته بلغت ١٠٠٠ جريب بنهاية العصر الأموي[٦]. واستولى ملاكو الكوفة على مساحات واسعة من أرض الصوافي إثر ثورة ابن الأشعث بعد أن أحرقوا ديوان الكوفة عمداً[٧].

ولدينا إشارات إلى الإلجاء من أواسط العصر الأموي، فكان مصدراً آخر لتكوين الملكيات الكبيرة. وقد أخذت به بعض القرى طلباً للحماية أو للتعزز

(١) ن. م. ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.
(٢) البلاذري ـ أنساب ق ٢ ص ٦ ب ـ ٧ أ.
(٣) البلاذري: فتوح (ط. م.) ٢٤٤.
(٤) ن. م. ص ١٧.
(٥) أنساب الأشراف ق ٢، ١٤٨ ب ـ ١٤٩ ب.
(٦) البلاذري ـ فتوح ص ٥٠٩، وقارن ص ٥١٩.
(٧) البلاذري ـ فتوح ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

بجاه أمير، كما حصل في أذربيجان وأرمينية وفي السواد. وفعل الملاكون والزراع ذلك أحياناً للتخلص من عسف الجباة أو للتهرب من بعض الضرائب. وكان الزراع يلجئون أراضيهم عادة إلى أمير متنفذ، ولنا في مسلمة ابن عبدالملك ومروان بن محمد مثلين لحيازة ضياع وقرى عن هذا الطريق. وبصورة عامة كانت ملكية الأراضي تصبح للحماة بينما يتحول ملاكوها الأصليون إلى مزارعين لديهم(١).

ومن ناحية أخرى، حافظ بعض الدهاقين على اقطاعياتهم وأراضيهم الواسعة عن طريق الاتفاقيات أثناء الفتح، كما في إيران، أو بدخولهم الإسلام، كما في العراق، واستمروا يجبون الضرائب (٢). إلا أن انتشار الإسلام أضعف بالتدرج من سلطتهم، كما ان توسع الملكيات بين العرب أنقص أراضيهم أحياناً. لذا عمد بعضهم إلى الإلجاء مع احتفاظهم بملكية أراضيهم كما في منطقة فارس. ولعل هذه الظروف تفسر سبب قوة الاقطاع في المناطق الواقعة على أطراف إيران مثل ما وراء النهر وطبرستان، حيث كان تغلغل الإسلام بطيئاً، وحلّ سلطان العرب متأخراً (٣).

وقد ضعف تماسك المجتمعات القروية وكيانها نتيجة شراء الأراضي والإلجاء، وربما نتيجة عسف الجباة. وقد اعتبر الإسلام الفلاحين أحراراً، لهم أن يتركوا الأرض إذا شاؤوا، وصارت الهجرة من الريف إلى المدن ظاهرة مألوفة بل واسعة لدرجة هددت الزراعة ـ كما في العراق ولحدٍّ ما بمصر ـ مما جعل بعض الأمراء يفكر بتدابير لمعالجة الوضع(٤).

---

(١) انظر البلاذري: فتوح (ط. م.) ص ٤٦٠ ــ ٤٦١، ٢١٣، ١٧٨؛ قدامة ــ الخراج ص ٢٤١.

(٢) انظر الطبري م ١ ص ٢٨٩٩؛ أنساب الأشراف ص ١١٧ أ، ٨٨١ ــ ٨٨٢.

(٣) انظر النرشخي ــ تاريخ بخارى (الترجمة الإنكليزية) ص ٥٤، ص ٦٠ ــ ٦٢؛ وانظر الاصطخري ص ١٥٨.

(٤) البلاذري: أنساب ق ٢ ص ١١ أ ــ ب و ٧١ ب.

هذه التطورات أدت إلى أن يصبح أشراف القبائل أرستقراطية ملاكة، وأوجدت فجوة ـ كبيرة أحياناً ـ بينهم وبين عامة القبائل، وولدت تذمراً حتى بين العرب من الملكيات الكبيرة. وقد وعد يزيد بن الوليد في خطابه سنة ١٢٦هـ بأن لا يحفر نهراً ولا يمتلك عقاراً[١].

إن قيام العباسيين لم يضعف الاتجاهات المذكورة بالنسبة للأرض، بل عززها. وساعد ازدهار التجارة على توفير رؤوس أموال تمكن من شراء الأرض وتطويرها، وأصبح اقتناء الضياع دليل الشرف والثروة.

وأعطى العباسيون المثل في الأرض، فقد استولوا على ضياع الأمويين وأمرائهم، وأحدثوا ديواناً خاصاً للضياع السلطانية. ووسعوا هذه الضياع بحفر الأنهار واستصلاح الأراضي وبالشراء والمصادرة. وكانت الضياع السلطانية واسعة وغنية وموزعة في أرجاء بلاد الخلافة[٢].

وكان للإلجاء أثر في تكوين إقطاعيات جديدة، ولدينا بعض الأمثلة. شكا ملاك إلى المنصور ظلم عامل ووعد أن يدفع ربع الحاصل إن قبل الخليفة تسجيل الأرض باسمه[٣]. وجاء ملاك آخر إلى أبي أيوب المرياني وقال له: «إن ضيعتي بالأهواز وقد حمل عليّ العمال، فإن رأى الوزير أن يعيرني اسمه.. وأحمل إليه كل سنة مائة ألف درهم»[٤]. وفي ولاية القاسم بن الرشيد: «ألجأ أهل زنجان ضياعهم إليه تعززاً به ودفعاً لمكروه الصعاليك وظلم العمال عنهم. وكتبوا له عليها الأشرية وصاروا مزارعين له، وهي اليوم من الضياع». وهنا نلاحظ رغبة الزراع في الحماية لدفع أذى

---

(١) الطبري، م ٢ ص ١٨٣٤ ـ ١٨٣٥.
(٢) الدوري: العصر العباسي الأول ص ٢٧٣
(٣) التنوخي: نشوار المحاضرة ج ٨ ص ٧٦
(٤) الجهشياري: الوزراء ص ١١٨.

الصعاليك وظلم العمال، ولذا وقعوا عقود بيع الأرض للقاسم، وصاروا مزارعين عنده. وجاء زراع قاقزان وألجأوا أراضيهم إلى القاسم، «على أن جعلوا له عشراً ثانياً، سوى عشر بيت المال، فصارت أيضاً في الضياع»[٥]. وجاء أهالي الشعيبة على الفرات وعرضوا على عليّ بن الرشيد أن يكونوا مزارعين له في أراضيهم إذا خفضت المقاسمة، فجعلت عشرية واتفق على تخصيص حصة له[٦]. وفي زمن المأمون جاء أهل المفازة في الجبل وناشدوه برضى جميع أهلها، «أن يعطوه رقبتها ويكونوا مزارعين له فيها على أن يعزوا ويمنعوا من الصعاليك وغيرهم فقبلها وأمر بتقويتهم ومعونتهم على عمارتها ومصلحتها فصارت من ضياع الخلافة»[١]. وهكذا حول الإلجاء أراضي وضياع كثيرة إلى ضياع سلطانية خاصة. والإشارات لدينا كثيرة إلى ظلم العمال وابتزازهم أموال الزراع والفلاحين في العصر العباسي[٢]. وهذا الوضع، مع التطورات الاقتصادية، ساعد على نمو الإقطاع. وهكذا فقد بلغ وارد الإقطاعات (وهي عشرية) في السواد في أواخر القرن الثاني للهجرة أربعة ملايين درهم، بينما بلغ وارد صدقات البصرة في سنة ٣٠٤هـ ستة ملايين درهم[٣].

ويذكر المقدسي أن أكثر الضياع (في فارس) مقتطعة[٤]. وبقي بعض النبلاء الإيرانيين يحتفظون بأراضيهم، لقاء دفع مبلغ محدد[٥]، إلا أن عددهم

---

(١) البلاذري : فتوح ص ٤٣٧.
(٢) الدوري : العصر العباسي الأول ص ٢٦٣ وما بعدها.
(٣) قدامة : الخراج ص ٢٢٩؛ ابن خرداذبة ٥٩؛ أبو يوسف : الخراج ص ٦٨.
(٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ص ٤٢١.
(٥) بارتولد : الحضارة الإسلامية ص ٦٤ ــ ٦٥.

هبط، في حين توسعت أملاك العرب. وهكذا ظهرت فئة قوية من الإقطاعيين والملاكين الكبار بين العرب، وهم عادة يعيشون في المدن. إن تأييد الفلاحين للثورات التي تنادي بالعدالة وتتجه ضد الملاكين، في القرنين الثالث والرابع للهجرة، يجلب الانتباه من حيث العمق والشمول[١]. وقد كشفت ثورة الزنج (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ) عن نطاق الإقطاع في منطقة البصرة وعن مدى استغلال الرقيق في الأرض، كما دلت على دور التجارة في تهيئة رأس المال وفي جلب الرقيق. ورغم طبيعتها المحدودة فإن ثورة الزنج لقيت تأييداً من كثير من القرى المجاورة مما يظهر تدهور أوضاع مجتمعات القرى وسيطرة سادة الإقطاع[٢]. ووجدت الحركة القرمطية (أواخر القرن الثالث) تجاوباً كبيراً من الفلاحين في السواد خاصة. وكانت كلمات الداعي الأول إلى الكوفة معبرة، إذ قال: «أمرت أن أروي هذه القرية وأغني أهلها وأن أنقذهم وأضع بيدهم ثروة أسيادهم»[٣]. وكان الإقطاعيون وأصحاب الضياع أول من استنجد بالحكومة ضد فعاليات الدعاة. وحين قمعت الثورة في السواد، جنح العامل إلى الاعتدال «خوفاً على السواد أن يخرب إذ كانوا (أي الثوار) فلاحيه وعماله»[٤].

وفي القرن الثالث الهجري اعتمد العباسيون على المرتزقة من الجند التركي فأدى ذلك إلى ضعضعة سلطانهم واكد الحركات الانفصالية والثورات الاجتماعية. وبنهاية الربع الأول للقرن الرابع صارت للجند، برئاسة أمير

---

(١) لما ثار المازيار في جرجان ٢٢٤هـ «أمر الصُنّاع الوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم» [الطبري م ٣ ص ١٢٦٩] وهو يعرف أن جل الملاكين من العرب.

(٢) الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٥٧ وما بعدها.

(٣) ابن الجوزي : المنتظم ج ٥ ص ١١٣.

(٤) الطبري م ٣ ص ٢٢٠٢.

الأمراء، السيطرة الكلية في خلافة مجزأة سياسياً ومرتبكة مالياً. ولم تمض عشر سنوات حتى استولى البويهيون على العراق، واتخذوا خط الإقطاع العسكري على نطاق واسع(١).

ومن المناسب الإشارة إلى الآراء في بداية الإقطاع العسكري. ينسب بولياك (Poliak) أصول الإقطاع العسكري إلى المؤتمرات التركية المغولية، ويرى أنه بدأ في دولة محمود الغزنوي ثم انتقل إلى السلاجقة(٢). ولكن بوزورث (Bosworth) بيّن أن الغزنويين الأوائل دفعوا أعطيات الجند بالنقد، وأن الإقطاع ظهر لديهم بعد السلطان مسعود، ثم أشار إلى تخمين كوبريلي بأن الغزنويين ربما اقتبسوا ذلك من السلاجقة(٣). وترى لامبتون (Lambton) أصول هذا الإقطاع في القرن الرابع الهجري، نتيجة الحاجة إلى المال في وضع شهد تبدلات اقتصادية، ومن جذور موجودة مثل الإيغار والضمان(٤). أما كلود كاهين (Cl. Cahen) فيرى جذور الإقطاع العسكري قبل البويهيين، ويرى أن خطهم يمثل أوج تطور بدأ بتفوق العسكريين قبل قرن.

والذي أراه هو أن خط البويهيين هو بداية مرحلة الإقطاع العسكري، وأن السلاجقة أتموا ما بدأه البويهيون. ويبدو لي أن البويهيين انطلقوا من نظرة قبلية تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة بحق الغزو وأهملوا المفهوم الإسلامي بالنسبة للأرض. وهذه هي نقطة التحول الهامة في الإقطاع.

حين ننظر إلى الوضع في مطلع القرن الرابع الهجري، نلاحظ أن إقطاع الأرض يعني منحها بملكية تامة بما في ذلك حق توريثها، وكانت

---

(١) الدوري: دراسات ص ١٢ وما بعدها.

(٢) Poliak: Feodalité Islamique. R.E.I. v. 193 p. 247 off.

(٣) Cambridge History of Iran vol. V, 203 ff، ومقالها في الكتاب التذكاري المقدم للأستاذ جب.

الإقطاعات عادة من هذا النوع[١]. وهناك إقطاعات تمنح بملكية موقتة، للخليفة أن ينقضها متى أراد، وتسمى مجموعة الإقطاعات من هذا الصنف (مسترجعات) [٢]. وتوجد إشارات إلى أراضي تقطع مقابل إيجار، وهذا يقرب من المقاسمة، وهي محدودة [٣]. ولدينا إشارات أخرى إلى إقطاعات لقادة وأمراء مثل بغا، ووصيف، ومحمد بن عبدالله بن طاهر وبجكم، ولكنها لا تختلف عن غيرها في الأساس[٤]. وكان اقطاع الوزراء محل الراتب أو لاتمام المخصصات أمراً مألوفاً في أواخر القرن الثالث، ويمكن الإشارة إلى حالات أخرى قليلة من هذا القبيل[٥].

وهناك تطبيقات إدارية أخرى، فهناك قادة جمعت لهم الامارة والخراج. وفي بعض المناطق الستراتيجية على الأطراف، قد يعطي الأمير منطقة (بالمقاطعة) فيدفع لبيت المال مبلغاً محدداً وتطلق يده. كما أن قائداً قد يعطى إقطاعاً فيفيد من وارده لدفع رواتب الجند كما حصل مع مؤنس[٦].

وهناك حالات خاصة، فقد يعطى الشخص إقطاعاً معفواً من الضريبة (مثل ابن الفرات) أو أن تخفض الضريبة عن إقطاعه (ايغار)، فيدفع الشخص الضريبة عن إقطاعه مباشرة دون أن يدخله الجباة[٧].

---

(١) انظر مسكويه ج ٥ ص ١٣٦ وص ٣٧٤؛ الصابي: تاريخ الوزراء ص ٢٥٧.

(٢) عريب: صلة الطبري ص ١٤٥.

(٣) القلقشندي ج ٣ ص ١١٥ ــ ١١٧؛ الماوردي ١٨٩.

(٤) انظر الطبري م ٣ ص ١٥٣٥، ١٤٥٢، ١٧٦٩، ١٥٢٤؛ الهمداني: التكملة ص ١٣٠ ــ ١٣١.

(٥) مسكويه ج ٥ ص ١٣٢؛ الصابي ص ٢٣؛ التنوخي: الفرج بعد الشدة ج ١ ص ١٣٧.

(٦) انظر مسكويه ج ٦ ص ٣٩.

(٧) انظر القلقشندي ج ١٣ ص ١٢٣ ــ ١٣١، ١٢٩ ــ ١٤٣؛ وانظر الصابي (القاهرة) ص ٣٦ ــ ٣٧، ١٠٤.

وكانت الأرض الموات، وأحياناً الضياع السلطانية مصدر الإقطاعات، وقد تقطع أرض خراجية، خاصة حين يتوفى صاحبها دون وارث. ولا يخفى أن مبدأ اعتبار الأرض الخراجية فيئاً للمسلمين (وقفاً) واعتبار الخراج إيجاراً لها أصبح مبدأ أساسياً كما قال الوزير علي بن عيسى[١].

ومن ناحية ثانية، حصل تطور في نظام الضرائب. فمنذ أواخر القرن الثالث الهجري كانت المناطق حتى في السواد تعطى بالضمان، وقد حصل هذا بعد فترة الاضطراب التي رافقت تحكم الجند التركي في محاولة لتهيئة الأموال في وقت مناسب لبيت المال. ويتولى الضامن جباية الضرائب بمساعدة السلطة أو بدون ذلك، ولكن حساباته كانت تخضع لتدقيق الحكومة[٢]. ويمكن أن يكون الضامن تاجراً أو موظفاً وحتى أحد القواد. ومنع الضمان على القادة والوزراء في مطلع القرن الرابع بعد ضمان الوزير حامد بن العباس للسواد وما سببه ذلك من ارتفاع في أسعار الحبوب[٣]. ومع ذلك فإن قائداً مثل بجكم أعطي ضمان الأهواز سنة ٣٢٥/٩٣٦، وكان أقوى من أن يشرف عليه المركز[٤]. وكان الضمان عادة وقتياً ومحدداً، ولا يعطي صاحبه حقوقاً خاصة على الناس، ولكنه ساهم في التدهور الاقتصادي.

---

(١) الصابي : الوزراء ص ٣٣٨ ــ ٣٣٩.

(٢) انظر الصابي ص ٩ وما بعدها، وكذلك (ط. القاهرة) ص ١٤ ــ ١٥، ٣٧ ــ ٣٨، ويكون الضامن مسؤولاً عادة عن نظام الري ص ٤٠ و٥١ و٤٥.

(٣) عريب ص ٨٤ ــ ٨٥؛ ميكويه ج ٥ ص ٧٤ ــ ٧٥، يقول أحدهم: «سمعت أبا الحسن بن الفرات يقول لكاتب نجح، وقد سأله تضمين الصدقات بفارس: إنما يرغب في عقد الضمان على تاجر ملي، أو عامل وفي، أو تانىء غني. فأما أصحاب الحروب فعقد الضمان عليهم ومطالبتهم بالخروج عن أموالهم تستدعي منهم العصيان، وخلع طاعة السلطان»؛ الصابي ص ٨٢.

(٤) مسكويه ج ٥ ص ٣٧٤.

وقد واجه بيت المال أزمة في مطلع القرن الرابع، وحاولت الخلافة أن تعالج الأزمة ببيع الضياع السلطانية (بيع منها بـ ٢,٥ مليون دينار) وبالقروض المحدودة من التجارة وبإنشاء مصرف رسمي مركزي يسلف الخلافة عند الضرورة، وبتنظيم أدق للميزانية والحسابات، ولكنها لم تذهب إلى منح إقطاعات لدفع رواتب الموظفين والجند[١].

هذه هي الأوضاع حين دخل البويهيون بغداد سنة ٩٤٥/٣٣٤، وقبل أن ينتهي العام بدأ معز الدولة بتطبيق سياسة الإقطاع العسكري بعد ضجيج الجند من الديلم ومطالبتهم بالعطاء[٢]. أعطى معز الدولة الإقطاعات لقادته وخاصته وللجند بدل العطاء. وكانت هذه الإقطاعات من الضياع المصادرة (ضياع الخلافة وضياع ابن شيرزاد والمستترين)، وكذلك من أرض الخراج. وشملت هذه الإقطاعات جل أرض السواد (منطقة الكوفة). وأعطى معز الدولة إقطاعات لوزرائه وكبار موظفيه. وأما القليل الباقي فأعطي بالضمان لأكابر القواد والجند، ولبعض المدنيين[٣]. ثم توسع معز الدولة في إقطاع جنده الأتراك[٤]، وعهد لوجوه الديلم ببعض المناطق فاعتبروها طعمة[٥]. وفي فترة تالية أحال الجند التركي على وارد بعض المناطق (واسط، البصرة، الأهواز)، فانقطع الوارد منها لأن الأتراك استهانوا بالعمال وضيقوا عليهم وتفاهموا مع الديلم «فكسروا على السلطان حقوقه». ووسع الجند إقطاعاتهم، وامتلكوا الأراضي عن طريق الإلجاء أو نتيجة هرب الملاكين من الجور[٦].

---

(١) الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ٢٧.
(٢) انظر ابن الأثير ج ٨ ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.
(٣) مسكويه ج ٦ ص ٩٦، ٩٨.
(٤) ن. م. ج ٦ ص ٩٩.
(٥) ن. م. ج ٦ ص ٩٨.
(٦) ن. م. ج ٦ ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

وهكذا نرى أن جل الأراضي في السواد أقطع للجند، وزاد الإقطاع العسكري وتوسع بمرور الزمن ليشمل بقية المناطق البويهية.

فقد سار أخلاف معز الدولة على خطته حتى صارت الأنواع الأخرى من الإقطاع قليلة الأهمية. وتوسع الإقطاع العسكري وانتشر على حساب ضياع الخلافة والصوافي والأملاك الخاصة وأرض الخراج، بل إن عضد الدولة أقطع أراضي الوقف للجند[١].

إن هذه السياسة بخطورتها وشمولها تمثل خطوة جديدة. أما أن تواجه الخزينة أزمة مالية، فهذا ليس بجديد، خاصة إذا تذكرنا أن إيران والعراق معاً أصبحا تحت السيادة البويهية مما يخفف المشكلة. كما أن مطالبة الجند بالعطاء ليست ظاهرة جديدة. لذا فإننا لا نرى في الظاهرتين تفسيراً للخطة الجديدة. إننا نجد التفسير في ماضي البويهيين وسويتهم الحضارية. لقد جاؤوا من بلاد الديلم، حيث يسود نوع قبلي من الإقطاع وحيث رئيس العائلة الكبيرة (كتخدا) هو السيد الإقطاعي[٢]. وكانت الدولة بنظرهم مسؤولية عائلية، وهذا واضح في تاريخهم الأول[٣]. وبهذا المفهوم الإقطاعي، فإن توزيع الأراضي التي غلبوا عليها عن طريق الإقطاع هو سبيل المشاركة في ثمرات الغزو. ولنتذكر أن الجند من الديلم، لا المرتزقة الأتراك، هم الذين بدأوا الهياج الذي أدى بمعز الدولة إلى سياسته الإقطاعية.

هذه الإقطاعات العسكرية لم تكن من حيث المبدأ وراثية، بل ولم تكن بالضرورة مدى الحياة، وبإمكان الأمير البويهي إلغاء الإقطاع إذا أراد[٤].

---

(١) أبو شجاع ص ٧٢ ــ ٧٣؛ ابن الأثير ج ٨ ص ٣٤٢ ــ ٣٤٣؛ والصابي: تاريخ ص ٢٤٧، ٣٢٧ ــ ٣٢٨، ٣٦٢.

(٢) انظر: Minorsky: Domination des Dailamites؛ والبيروني: الآثار الباقية ص ٢٢٤.

(٣) انظر مسكويه ج ٢ ص ١١٣، ٢٣٤، ٣٤٩ ــ ٣٥١.

(٤) الصابي ص ٤٠٨؛ أبو شجاع ص ١٣٧، ٢١٥؛ مسكويه ج ٢ ص ٩٧.

والمفروض أن هذه الإقطاعات أعطيت محل العطاء وأن المقطع مسؤول عن دفع مبلغ للخزينة، بالنقد أو بالنوع، وأنه مسؤول عن منشآت الري، ويفترض بعد ذلك أن يمارس موظفو الامارة أعمالهم[١]. أما الواقع فهو أن الجند عملوا على أن لا يدفعوا شيئاً، وحاولوا الحصول على أقصى ما يمكن من إقطاعاتهم، وحين وجد البعض إقطاعاتهم غير مربحة كما يريدون، تركوها وطالبوا بإقطاعات أفضل. وهكذا تصرفوا وكأن الإقطاعات ملك لهم. ولم يقيموا في إقطاعاتهم، بل تركوا لوكلائهم إدارتها وجمع الضرائب بعسف متزايد[٢].

وصارت الإقطاعات العسكرية من اختصاص «ديوان الجيش»، فهو يتولى تحديد عبرة كل إقطاع وخصائصه ويتولى إعادة توزيع الإقطاعات حين تصبح خالية، إضافة إلى احتمالات إدارية أخرى. وهكذا كانت هناك صلة بين تقدير الضرائب وتهيئة الجند. ولا ننسى أن الدولة لم تعترف بواقع المقطعين وكانت تحاول أحياناً الحد من نفوذهم[٣].

ويلاحظ أن القائد الذي يعطي إقطاعاً غير مسؤول عن عطاء جنده، بل كان هؤلاء يأخذون إقطاعات أو عطاء من الدولة. ولم تكن لأصحاب الإقطاع أية سلطات قانونية على السكان، ولكنهم في الواقع فرضوا سلطتهم تجاوزاً. وباستثناء فترة قصيرة من التحديد (زمن عضد الدولة)[٤] فإن الإقطاع العسكري اتسع ليشمل حتى الريف حول بغداد[٥]، وفرض على أصناف الأراضي المختلفة، وبمرور الزمن هرب بعض الملاكين، أو تخلوا عن

---

(١) مسكويه ج ٦ ص ٩٨ ـ ٩٩.
(٢) ن. م. ج ٦ ص ٩٧ و٩٨ ـ ٩٩؛ أبو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠.
(٣) أبو شجاع ص ١٦٥، ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ الصابي ٤٦٨.
(٤) أبو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠.
(٥) ابن الجوزي: المنتظم ج ٨ ص ٦٠.

أراضيهم لأصحاب الإقطاع ليصبحوا مزارعين أو فلاحين عندهم[١]. يضاف إلى ذلك انتشار نظام الإلجاء إلى السادة الجدد ليتخلص الملاكون من الظلم والتجاوز. فالجند الأتراك في واسط والأهواز والبصرة لم يكتفوا بما خصص لهم من وارد الإقطاعات، بل إنهم كما يقول مسكويه: «تجاوزوا إلى الدخول في التلاجيء، فملكوا البلاد واستطالوا على العمال»، ويضيف: «فاقتنوا الأملاك وحاموا على قوم على سبيل التلاجيء فغلبوا على حقوق بيت المال»، وهكذا أصبحت مساحات كبيرة من الأراضي والضياع ملك الجند. وينهي مسكويه وصفه لوضع المقطعين العسكريين زمن معز الدولة بقوله: «فملكوا البلاد... واستعبدوا الناس»[٢]. أما المجتمعات القروية فقد تدهورت، إذ حرم أهل القرى من كل حماية وأصبحوا في حالة تشبه العبودية.

ويلاحظ أن الأساس في هذا الإقطاع هو أنه يعطى بدل العطاء، مقابل خدمة المقطع العسكرية. ولكنه لا يعني تنظيماً للسلطة كما في الغرب الوسيط. ولم يكن هناك تفكير بأن يهيىء المقطع جنداً، كما أن ظروف الإقطاع ونظرة الجند لم تؤد إلى استغلال الأرض أو الاستقرار عليها، بل أدت إلى الابتزاز والإفقار.

لقد واجه البويهيون في العراق تقاليد إدارية إسلامية متأصلة، فكان خطهم في الإقطاع العسكري ينافي المفهوم الإسلامي، وخاصة حين شمل كل أنواع الأراضي. ولذا لم يعترف بهذا الواقع، ومن هنا نفهم آراء الماوردي في إقطاع الاستغلال ومحاولته وضع حدود للاتجاه البويهي[٣]. كما حاول

(١) يقول مسكويه: «وأتت الجوائح على التناء، ورقت أحوالهم، فمن بين هارب حال، وبين مظلوم صابر لا ينصف، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن من شره». مسكويه ج ٦ ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) مسكويه ج ٦ ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

الأمراء البويهيون إعادة اشراف المركز، وجمع الضرائب ولكنهم فشلوا، باستثناء عضد الدولة[١]. فلما جاء السلاجقة بلغ الإقطاع العسكري شكله المتكامل، وأصبح السياسة الرسمية في الناحية النظرية كما هو في الواقع.

منح السلاجقة الإقطاع للجند بدل العطاء. وتتناسب سعة الإقطاع وعدد المقاتلة الذين يقدمهم المقطع. ومع أن حقوق أصحاب الإقطاع محدودة نظرياً بقضايا الوارد، إلا أنهم سرعان ما اتخذوا لأنفسهم حقوق سيادة على الفلاح والزارع، ففرضوا رسوماً جديدة وفرضوا السخرة على الفلاحين، ووضعوا القيود التي تحد من حركتهم. وفي الفترة السلجوقية المتأخرة اعترفت الدولة بهذه التطورات، إذ أصبح الإقطاع إقطاع الأرض لا الوارد، وأصبح وراثياً مع سلطة شاملة على الزراع وذلك مقابل تهيئة الجند[٢].

إن نظرة السلاجقة القبلية، التي تستند إلى الملكية المشتركة للأرض، وتراث البويهيين في الإقطاع العسكري تشكلان أساساً نظرياً لذلك[٣].

وهكذا نرى أن البويهيين ـ بجذورهم القبلية الإقطاعية ـ بدأوا خط الإقطاع العسكري، وجاء السلاجقة بمفهومهم القبلي، مع توجيه نظام الملك، فنشروا الإقطاع العسكري، وحددوا مفهومه. وهذا النظام تركز لدى الزنكيين والأيوبيين الذي نقلوه إلى الشام ومصر[٤].

---

(١) أبو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠.

(٢) انظر: Lambton: Landlord and Peasant in Persia pp. 53-69, 73; also p. 4-5, 17; see her article in Cambridge History of Iran vol. 2 b, p. 203 ff.

(٣) كانت في الامارة السامانية بقايا من الإقطاع القديم للنبلاء، ولكن لم يكن لها أثر في التطورات المذكورة. ويرى نظام الملك ـ ولرأيه هذا دلالته ـ أن الملوك السابقين أي السامانيين والغزنويين، لم يدفعوا أعطيات موظفيهم وجندهم بصورة إقطاعات، بل دفعوا لهم النقود والأرزاق والملابس.

(٤) Bosworth; op.cit p. 124. 4.

إن التحول الذي حصل في مفهوم الإقطاع وواقعه يجد أثره في كتب تتناول النظم من ناحية فقهية أو اصطلاحية. ولـن نتناول ما أورده أبو يوسف، ويحيى بن آدم في كتابيهما عن الخراج، أو أبو عبيد في الأموال، لأنهم كتبوا في فتـرة مبكرة نسبياً. ولكنا نبـدأ بقدامـة بن جعفر الـذي تـوفي قبيـل ٩٣٢/٣٢٠.

يعرف قدامة الإقطاع بقوله: «هو أن يدفع الأئمة إلى من يرون أن يدفعوا إليه شيئاً مما ذكرناه (من الأراضي)، يملك المدفوع ذلك إليه رقبته بحق الإقطاع ويجب عليه فيه العشر». وهو يحدد مجال الإقطاع بالصوافي، وبما كان خالصاً للخلفاء «من الضياع التي ورثوها وملكوها بوجه من وجه الملك»، وبالأرض الموات، وما يجري مجراها مثل الأرض التي يغلب عليها الغياض والآجام، وكذلك الأرض التي يركبها الماء ويقيم فيها حتى تحول بين الناس وبين ازدراعها والانتفاع بها كالبطايح... وكلها يحتاج إلى جهد ونفقة لإحيائها»[١]. وواضح أن قدامـة يعطي هنـا المفاهيم الفقهيـة في تحديـد الإقطاع[٢]. ولكن قدامة يذهب أبعد من هذا التحديد، ويقرن الإقطاع بنماذج أخرى من الملكية. فيذكر «الطعمة» ويوضحها قائلاً: «والطعمة هي أن يدفع (الإمام) إلى الرجل الضيعة يستغلها مدة حياته، حتى إذا مات ارتجعت بعده». ويبين الفرق بينها وبين الإقطاع بقوله: «إن الإقطاع يكون لعقبه من بعده، والطعمة ترتجع منهم»[٣]. ثم يذكر «الإيغار» ويحدد مفهومه فيقول: «والإيغار أن تحمى الضيعة من أن يدخلها أحد من العمال وأسبابهم بما يأمر الإمام به من وضع شيء عليها يؤدى في السنة»[٤]. أي أنها ضياع ممتازة

(١) قدامة: الخراج ورقة ٨٥ ب.
(٢) ن. م. ورقة ٨٤ ب ــ ٨٥ أ.
(٣) ن. م. ورقة ٨٦ أ ــ ب.
(٤) ن. م. ورقة ٨٦ أ.

تعامل بصورة استثنائية من حيث حمايتها من العمال وربما تخفيض الضريبة الاعتيادية.

وحين ننظر إلى «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (٣٨٧هـ / ٩٩٧م)، وهو من أواسط العصر البويهي نرى بعض التحول. فهو يعرف الإقطاع قائلاً: «أن يقطع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبتها». ولكنه لا يحدد صنف الأرض ولا نوع التزام المقطع من حيث الضريبة. ثم يعرف «الطعمة» بقوله: «هي أن تدفع الضيعة إلى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها، وتكون له مدة حياته فإذا مات ارتجعت من ورثته»، ويفهم من هذا ضمناً أن الضيعة قد تكون متروكة أو مهملة أو لا تكون فتعطى لقاء العشر. ويأتي إلى الإيغار فيعرفه: «هو الحماية، وذلك أن تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدى في السنة لبيت المال في الحضرة أو في بعض النواحي». والجديد هنا أن الإيغار يمكن أن يكون لقرية بكاملها، لا لضيعة فقط، ولهذا دلالته بالنسبة للإقطاع البويهي. ثم يشير الخوارزمي إلى الحالات التي تخفض فيها الضريبة تحت اسم «التسويغ» و «الحطيطة» و «التركة» بقوله: «أن يسوغ الرجل شيئاً من خراجه في السنة وكذا الحطيطة أو التركة»[1]. ومن هذا يتبين أن الخوارزمي إنما يعبر عن تطورات جديدة في مفهوم الإقطاع وفي معاملات خاصة. ويؤيد هذا ما أورده البوزجاني (٣٨٧هـ / ٩٩٧م) في كتابه «المنازل» من إشارات إلى «الإيغارات» ولمقاطعات إضافة إلى «الإقطاعات»[2].

وحين نأتي إلى الماوردي (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) الذي كتب في أواخر العصر البويهي، نراه يكشف ضمناً عن بعض التطورات التي حصلت في هذا

(١) مفاتيح العلوم (ط. القاهرة) ص ٤٠؛ وانظر الصابي (ط. القاهرة) ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٢) الجوزجاني: كتاب المنازل ٢٠٣ أ ـ ٢٠٤ ب.

العصر، فحديثه عن إقطاع التمليك إنما هو تعبير عن الإقطاع بمفهومه الإسلامي المعروف[١]. ولكن المهم هنا أنه في حديثه عن (إقطاع الاستغلال) ــ وهو مصطلح يبدو جديداً ــ يشعرنا بأنه الإقطاع الذي يعطى بدل العطاء، بل ويذهب إلى أن «أهل الجيش... هم أخص الناس بجواز (هذا) الإقطاع». ومن الواضح أنه يتحدث عن الإقطاع العسكري، وأنه يقبله كشيء قائم فعلاً، ولكنه يحاول أن يضع له حدوداً تجعله مقبولاً من ناحية فقهية. فهو يقر مبدئياً هذا الإقطاع من أرض الخراج، وهذا تطور بالنسبة لمفهوم الإقطاع قبله. ولكنه يرفض الإقطاع من أرض العشر ــ أي الملكيات الخاصة ــ ومنه نفهم أن أراضي الملك كانت تقطع فعلاً للجند بدل العطاء. والماوردي يشعرنا بأن الإقطاع العسكري صار وراثياً، إذ أنه يقر إقطاع الاستغلال لفترة محدودة، ويجيزه مدى الحياة بشروط، ولكنه يرفض أن يكون هذا الإقطاع وراثياً، ويرى أنه باطل في تلك الحالة[٢].

وهكذا يكشف الماوردي عن الإقطاع العسكري من حيث خطورته وشموله. فهو يتحدث عن صنف جديد للإقطاع يسميه **(إقطاع استغلال)** يعطى بدل العطاء، وأنه في الغالب للجند. وهو يشعرنا بأنه اتخذ أكثر من صيغة، فقد يكون محدداً بفترة أو بوظيفة، وقد يكون مدى الحياة أو وراثياً وهذا ما اتجه إليه هذا الإقطاع. ونفهم منه أنه لم يقتصر على الصوافي والأرض الموات، بل شمل الأراضي الخراجية والعشرية. والماوردي حين يتناول الإقطاع العسكري إنما يحاول إيجاد أساس فقهي يحدد الواقع، في إطار الضرورات، كما أنه اعتبره صنفاً جديداً.

ولعل معالجة الفقهاء للإقطاع تبلغ حدها عند بدرالدين ابن جماعة

---

(١) الماوردي ــ الأحكام السلطانية ص ١٩٠ ــ ١٩١.

(٢) ن. م. ص ١٩٤ ــ ١٩٦.

(٦٣٩ ـ ١٢٤١/٧٣٣ ـ ١٣٣٢) في كتابه (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) الذي كتبه للملك الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ ـ ٧٤١ / ١٢٩٣ ـ ١٣٤٠). فابن جماعة يرى الإقطاع العسكري إقطاع استغلال، ويقره على أنواع الأراضي، إلا أنه يرفض إقطاع (مال الصدقات)، ومبدأ الوراثة. ثم إنه يتحدث عن الصنف الثالث من الإقطاع، وهو إقطاع الارفاق، وهو إقطاع يتعلق بالمعادن[1].

* * *

(١) انظر النص في: Islamica vol. VI p. 370-386.

نظرات في الإقطاع

آن لامبتون(*)

شجّع التشابه الواضح بين المجتمع وملّاكي الأرض في فارس بالعصور الوسطى؛ وبعض أنواع الفيودالية بأوروبا الغربية؛ على إطلاق مصطلح الفيودالية على نمط الحكم والمجتمع في فارس. وبالإضافة لذلك، فإنه كما حدث بعد الثورة الفرنسية، فقد أُطلق وصفُ الإقطاع ليكون تغطيةً أو تعبيراً عن كلّ مساوىء النظام القديم (Ancienrégime)[1]. وهكذا فإنه في العقود الأخيرة صار الوصفُ الإقطاعي بفارس إدانةً لتلك العصور كلّها التي غطّتها التسمية. فإذا تركنا جانباً الاستعمال غير الدقيق للكلمة؛ فقد يكونُ من الأهمية بمكان البحث عن إمكانية تسمية المجتمع الفارسي الوسيط بالإقطاعي بالمعنى الضيّق للكلمة أو أن يُسمّى النمط السياسي والاجتماعي الفارسي بالإقطاعي بالمعنى القانوني لذلك. إنّ المؤسّسة الشاملة اجتماعياً، والتي يُظَنُّ أنها هي الفيودالية الغربية؛ هي مؤسّسةُ الإقْطاع التي سادت في

(*) نُشرت هذه المقالة في الكتاب التذكاري المُهدى للسير هاملتون جب بعنوان:

A.K.S. Lambton: Reflections on the Iqtāʿ, in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R, Gibb, ed. Makdisi. Brill Leiden 1965.

وترجم المقالة إلى العربية، وراجعها على المصادر رضوان السيد.

(١) Ganshof, Feudalism, 1952, p. XV.

الحقبة السلجوقية بأشكالٍ مختلفةٍ ومتنوِّعة. بدأ النظام الإقطاعيُّ أيام البويهيين؛ لكنه ساد تماماً في فارس في الحقبة السلجوقية (١٠٣٧ ـ ١١٥٧م). وقد بقي النظام في بلاد فارس حتى مطالع القرن العشرين، وإن بأسماء وأشكال متنوعة. إنّ بحثاً معمَّقاً في معالم هذا النظام وأصوله بفارس سوف يُطْلِعُنا على مدى فيوداليته أو عدمها. وفي الصفحات التالية لن يكون الجهد منصبّاً على قولٍ جديدٍ كثيرٍ أو كبير، بل سأُحاول إعادة صياغة نتائج بحوث سابقة. وأودُّ أن أعترف بالدّين الكبير للبروفسور كلود كاهن في بحثه المشهور عن نشوء الإقطاع وتطوره(*).

إنّ التشابه بين المجتمع الإقطاعي الفارسي، والمجتمع الفيودالي الأوروبي يتركّز في النقاط التالية: انقسام السلطة المركزية وضعفها وتجزُّؤها ببلاد فارس في القرن العاشر الميلادي، بل وانقسام وتجزئة الإمارات التي ظهرت بفارس نفسها، ومَنْح الأرض لقاء البلاء الحَسَن في الخدمة العسكرية، وإعطاء الأرض لبعض القادة العسكريين كتعويضٍ عن المرتب أو كبديلٍ له، ومنح حقّ الحماية أو الأمان، وامتياز أرباب السيوف أو العسكر من الناحية الاجتماعية والسياسية، ووجود مُزارعين مرتبطين بالأرض، وظهور الجيوش الخاصّة، والبلاطات الخاصّة. إنّ هذه الأمور بحدّ ذاتها لا تعني وجود الفيودالية كما أنها لا ترجّحها.

ومقابل تلك الأمور المشتركة ظاهراً كانت هناك فروقٌ أساسية بين الفيودالية الأوروبية والإقطاعية السلجوقية؛ منها أنّ طبقة العسكر التي هيمنت منذ القرن التاسع الميلادي في فارس تألّفت في أكثرها من الرقيق والعبيد المحرَّرين(٢)؛ الذين تمركزوا في المُدُن، ولم ينتشروا في القلاع الريفية ـ

(*) ترجمنا البحث ونشرناه في هذا العدد على الصفحات ١٩٣ ـ ٢٤٢. المحرر.

(٢) يصحُّ هذا ببلاد فارس في حِقَب ما بعد العباسيين لكنْ لفترةٍ محدودة.

كما كان عليه الحالُ في أوروبا الغربية. لكنّ العبد أو الرجل المحرَّر الذي تبوَّأ مناصبَ إداريّةً وعسكريةً مهمةً لم يختلف عملياً عن الرجل الحرّ لجهة منصبه وسلطته. ولقد كان تعيين العبيد والرجال المحرَّرين أيام السلاجقة العظام في منصب الأتابك يعني وصولهم إلى مراكز تلي السلطان مباشرة. والاختلاف الثاني تمثّل في تطور وازدهار التجارة في العصر العباسي (بخلاف أوروبا مطالـع العصور الوسطى). ولم تكن تلك الفروق لتُلغي وجودَ الفيودالية لكنها قلّلت من إمكانية واحتمال وجودها.

والمعتقد أنّ الفيودالية ظهرت في إيران قبل الإسلام. والبحث المفصَّل في هذه النقطة، والظروف التي رافقت الفتـح العربـي تُظهر بأنّ الإقطاع في العهد السلجوقي لم يكن استمراراً للفيودالية الساسانية برداءٍ إسلامي. وقد تتبـع كريستنسن (Christensen)[٣] نشأة ذلك النظام (الذي سيطر في العصر الساساني) منذ بداياته في عهد ملوك الأسرة الأخمينية وحتى عهد ملوك الطوائف (= الأرزقيين والأشكانيين). فقد أقدم «ملك الملوك» على اصطناع موالي وحلفاء، وأعطاهم مناطق من مناطق نفوذه تمتعوا فيها بحقوق التوريث، وامتيازات خاصة أُخرى[٤]. وفي العهد الساساني كان هناك صراعٌ بين تيارين متواجهين: تيار الفيودالية، وتيار البيروقراطية المركزية. وقد أثّر هذا الصراع في التطور الاجتماعي السياسي للامبراطورية الساسانية حتى عهد كسرى أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٨م)[٥]. فقد تحوّل كبار النبلاء المُلاّك (الشاهرداران) إلى «نبلاء بلاط»؛ فقدوا المعالم الأساسية لشخصية النبيل الإقـطاعي. لكنّ الارتباط بين المرتبة الثانية من مراتب النبلاء (= ڤاسبوهرران) والقرية

(٣) Christensen, Sassanides, 1936, 33

(٤) المـصـدر نفسه ص ٤٥.

(٥) المصدر نفسه ص ١٠١ وما بعدها.

استمرّ (رغم تغيرات عهد أنو شروان). لكننا لا نملكُ معلومات عن الامتيازات التي كان يتمتّعُ بها النبلاء الإقطاعيون، كما لا نعلم إلى أيّ حدٍّ كانت السلطةُ المركزيةُ تمارسُ إشرافاً عليهم. ويبدو أنّ الفلاّحين كانوا مُلزَمين بدفع ضرائب لكسرى أو للنبيل الإقطاعي أو لهما معاً، كما كان الفلاّح ملزَماً بأداء الخدمة العسكرية عندما يُستدعى لذلك[٦]. وكان (الدهاقين)؛ أي نبلاء القُرى؛ هم أدنى الدرجات في هرمية طبقة النبلاء. وكانوا يقيمون عادةً في القرى والبلدات ويتوارثون مناصب إداريةً محلية. وهؤلاء الدهاقين أنفُسهم ينقسمون إلى خمس فئات. ولم تكن أملاك الدهقان الواحد في كثيرٍ من الأحيان كبيرة؛ بل ربما كان فقط أكبر مُزارعي ناحيته. وكانت مهمته الرئيسية جمع الضرائب من فلاّحي قُرى ومزارع الناحية. وكانت خبرته بالبلاد وبالناحية التي فيها مسقطرأسه معينةً له على القيام بتلك المهمة على خير وجه[٧]. ولم تكن أهميته ناجمةً عن مرتبته النبيلة بقدر ما كانت متركّزةً في كونه حلقة الوصل بين السلطة المركزية والفلاّحين الذين لا نعرفُ بالتحديد هل كانوا يملكون الأرض التي يزرعونها أو أنها كانت مِلْك النبيل الفيودالي. وعندما افتتح العرب الامبراطورية الفارسية اختفت طبقة النبلاء التي كانت قد فقدت علاقتها بالأرض إلى حدٍّ بعيد؛ وتحولت أراضي الامبراطورية الزراعية إلى أراضٍ للدولة الإسلامية أو بقيت في يد فلاّحيها يعملون فيها ويؤدُّون عنها الخراج. واستعاد الدهاقين بذلك أهميتهم فعادوا للعمل كوسطاء بين الدولة والفلاّحين؛ لكنّ مهمتهم هذه المرة كانت بيروقراطية إدارية بحتة وليست فيودالية. وقد كانت هناك في العصر العباسي الأول مساعٍ لتقليد إيران الساسانية؛ لكنّ الاحتذاء بها لم يتناول العلاقات الإقطاعية بل التنظيم البيروقراطي المركزي.

---

(٦) المصدر نفسه ص ١٠٧.

(٧) كانت هناك هباتٌ من الأراضي العامة لمدٍ طويلةٍ لبعض الأفراد مقابل استصلاحها، ودفع مبالغ ضئيلة عنها.

وانقسمت أرض بلاد فارس بعد الفتح العربي إلى قسمين أساسيين: **الأول** الأرض التي لم يتركْها أصحابها، واستمرت في أيديهم باعتبارهم غير مسلمين (مـع أنهم دخلوا جميعاً تقريباً الإسلام فيما بعد) يدفعون الخراج، الذي كان يحملُ معنى الذُلّ والصَغار في بدايات الإسلام. **والقسم الثاني**: الأرض التي تركها أصحابُها، وأراضي التاج البيزنطي والفارسي، والأراضي التي كانت تملكها المؤسساتُ الدينية، والأراضي التي لا مالك لها (الأرض الموات، والأرض البُور). ومن هذا القسم الثاني كان الخلفاء يُقْطِعُون العربَ القطائـعَ. وكان المقطَعون يدفعون العُشْرَ عن هذه الأراضي كزكاةٍ يدفعُها المسلمون فقط[٨]. أمّا المقاتلة من العرب غداة الفتـح فكانوا يأخذون العطاء؛ وكان مفهوم الحيازة غير مفهوم التملُّك. وقد مال بيكر (C.H.Becker) وآخرون للمقارنة بين هذه القطائـع المبكِّرة، وما كان يفعلُهُ الأباطرةُ البيزنطيون من مَنْـحِ قِطَـعٍ ضخمةٍ لبعض الوجهاء والقادة؛ لكنّ هذا غير صحيـح، والأولى مقارنةُ تلك القطائـع بقطـع الأرض الصغيرة التي كان يمنحُها الأباطرةُ لجنود الجبهة (Abritai أو Limitanei)؛ وكان هؤلاء يتملكونها ملكيّةً كاملة[٩].

ومن الناحية النظرية فإنه لم يكن ممكناً للمسلمين امتلاك أراضي الخراج؛ أمّا عملياً فقد تمكن الفاتحون من الحصول على مساحاتٍ واسعةٍ من الأراضي تحوّلت ملكياتٍ خاصة. لذلك لا تمييز كبيراً بين الأراضي المأخوذة عن هذا الطريق، والأخرى الممنوحة كقطيعة؛ فكلتاهما كـانتا قـابلتين للتحويـل، وللانتقال بالوراثة، ولدفـع العشر كزكاة. لكنه نادراً ما زرع العرب (الأوائل) تلك الأراضي مباشرةً؛ بل أجّروها أو أبقوها بطرقٍ مختلفةٍ في يد فلّاحيها. وانحصر دور مالك الأرض الجديد بدفـع العُشْر دون أن يتمتـع بأية حصانةٍ

(٨) كلود كاهن: «تطور الإقطاع...» المنشور في هذا المجلد من **الاجتهاد** (ص ٢٦ من الأصل العربي).

(٩) المصدر نفسه ص ٢٧ (من الأصل الفرنسي).

أو حقوقٍ إضافية. وقد ارتبطت القطيعة أحياناً بالبنية القبلية للمجتمع الإسلامي المبكّر. ولم يحتج العربُ الأوائلُ للمال بقدر ما احتاجوا للمراعي (في بعض النواحي)؛ وعلى هذا الأساس كانت القطيعةُ تُعطى لشيخ القبيلة ليقوم بقسمتها داخل القبيلة. فإذا استثنينا الهبات المُعطاة لسادة القبائل وبعض الأشراف، نلاحظ أنّ القطائع كانت صغيرةً بحيث لا تكفي أكثر من احتياجات عائلةٍ واحدة. ومن هنا كانت القطائع الموهوبة من جانب الدولة الإسلامية لبعض رعاياها مختلفةً عن الهبات السخيّة من جانب الدولة البيزنطية لرعاياها المتميِّزين (Emphytentic grants)، وعن إقطاع الضياع الكبرى في الدولة الساسانية[١٠]. ومع الوقت فإنّ القطيعة التي كانت توهب تحولت إلى إقطاع. فقُدامة بن جعفر الذي كتب في القرن العاشر الميلادي اعتبر أنّ الإقطاع كمصطلح يُرادُ به الهبات المتوارثة التي يُستحَقُّ عليها العشر؛ في حين سمّى الهبات الغير المتوارثة طُعمة. وكلا النوعين لم يكونا من أرض الخراج، وكانا بإدارة «ديوان الضياع». ويذكر قُدامةُ أيضاً هِباتٍ يسمّيها إيغاراً؛ وهي أراضٍ كان أصحابها يدفعون عنها لبيت المال مبالغ ثابتة سنوياً دون أن يدخلها موظفو ديوان الخراج. وهناك أخيراً أراضي التسويغ وهي تُعطى لسنةٍ واحدةٍ لكنها قابلة للتجديد؛ ومعفاة من الضرائب. وكلا التسويغ والإيغار يتمّان في أرض الخراج.

في القرن العاشر الميلادي بدأ الإقطاعُ الإسلامي يسودُ بشكله التقليدي المعروف. ولكي نستطيع الحكم عليه بشكله هذا فيما إذا كان شكلاً فيودالياً أم لا؛ لا بُدّ من عودةٍ سريعةٍ لمراقبة بعض مؤسسات الدولة العباسية. إنّ نظرةً سريعةً في مؤسسات الدولة سوف تُظْهِرُ لنا ما إذا كان نظام الإقطاع هذا قد ظهر وساد نتيجة الحاجة للحماية والضمان كما هو شأن الفيودالية بأوروبا

(١٠) المصدر نفسه ص ٢٨.

الغربية أم لا. ففي العصور الرومانية المتأخرة، وفي مطالـع العصور الوسطى الأوروبية؛ كان الطابـع الأساسي للمسألة الزراعية حاجتها للحماية. وقد أنتجت هذه الحاجةُ مؤسَّساتِها التي بدأت تنفصل بها عن السلطة المركزية، وهي ذات شقين: **الشق الأول** متعلقٌ بالأفراد (= Patrocinium)، **والآخر** متعلقٌ بالأرض (= Precarium). أمّا في الإسلام الأول فقد كانت هناك مؤسسةٌ (أو علاقةٌ اجتماعية) تشبه من بعض الوجوه الباتروكينيوم الرومانية؛ ونعْني بها علاقة السيّد والمولى. ففي النصف الأول من القرن الأول الهجري كان المسلمُ عملياً هو العربي. ومـع إقبال أبناء الشعوب المفتوحة على الإسلام، أُلحق المسلمون الجدد بالقبائل العربية، واعتُبروا موالي لها. وكانت هذه العلاقة تعني بالنسبة للعرب حِطّةً اجتماعيةً (لتنافيها والأصالة أو العراقة). وقد استمرّت هذه المسألة موضوعاً للنقاش والصراع طوال قرنين من الزمان. لكنْ مـع بدايات القرن العاشر؛ كان التمايز الاجتماعي بين العربي والمولى قد انتهى، وما عاد المصطلـح يُسْتعْمَلُ إلاّ كتعبيـرٍ قانـوني المَعْنيُّ به العبـد المحرَّر. وهكذا فإنّ المُوالاة في الإسلام عبارةٌ عن علاقةٍ نشأت للحاجة إلى موقـع اجتماعي. ولم تكن تعني بالضرورة المساعدةوالمؤازرة، كمـا أنها لم ترتبط بالأرض بأي شكل بخلاف الباتروكينيوم.

أمّا البريكوريوم؛ فهـو المصطلـح المستعمـل لمفهوم الحمـاية في غـرب أوروبـا، وهـو مـرتبطٌ بحمـايـة الأرض (وليس الأشخـاص) (= Patrocinium fundorum). وفي الإسلام كانت هناك علاقةٌ لها بعض الشبه هي التلجئة. وتعني لجوء المُلّاك الضِعاف إلى وجهاء أو متسلطين من أجل حماية ممتلكاتهم (عن طريق إلجائها إلى اسمهم وجـاههم وسلطانهم). والرجل الذي يُلجىءُ أرضه إلى قويٍّ في الدولة يفقد تدريجياً ملكيتها لصالـح المُلجأ إليه. لكنه يحتفظ أحياناً بحقّ البيـع أو التوريث. والدافـع للتلجئة كان دائماً إمّا الخوف من الهجمات والإغارات أو الهرب من ارتفاع الضرائب

ومطالب السلطان. وقد وُجدت علاقةُ التلجئة هذه أول ما وُجدت في مناطق الجبهة، والمناطق القبلية لعدم توافر الأمن والطمأنينة والانتظام في مثل هذه النواحي في العادة. وكان كبار العسكريين هم الذين يُلجأُ إليهم عادةً؛ فيكونون مسؤولين بالتالي عن دفع الضرائب للسلطان. لكنّ التلجئة تبقى عدة أشكال. إذ أحياناً يقومُ المالكُ بدفع مبلغٍ معيّنٍ للحامي مقابل حمايته لأرضه[١١]. وهناك مَنْ كان ينقُلُ ملكية أرضه للسلطان مقابل حمايتها. وفي هذه الحالة يبقى الفلّاح في أرضه بعقدٍ يشبه عقد الإيجار الدائم. وقد صادر العباسيون كثيراً من تلاجيء الأمويين. لكنّ تلاجيء كثيرةً استجدّت أيام العباسيين أيضاً[١٢]. وفي العصور العباسية المتأخرة قلّت الإشاراتُ للتلاجيء ربما لأنّ الملكيات الفردية الصغيرة صارت نادرة. لكننا نقرأُ عن حالات تلجئة في إيران في القرن التاسع عشر لأنّ الحاجة للحماية ظهرت من جديد[١٣]. ورغم هذا كلِّه، فإنّ حقيقة كون هذا النوع من أنواع الحيازة؛ قليل الانتشار؛ يدلُّ على أنّ الحاجة للحماية لم تكن شاملة؛ كما أنها لم تكن في كلّ الأماكن والحِقَب في التاريخ الاقتصادي الإسلامي. لذلك ينبغي البحث عن ظهور الإقطاع وأسبابه بشكلٍ آخر.

لقد ترافق صعود العباسيين، ووصولهم للسلطة مع ازدهارٍ اقتصاديٍّ ملحوظ. ويعود ذلك لاستغلال إمكانيات الامبراطورية في الصناعة والتجارة والحرفة، ولتطوير علاقات تجارية واسعة داخل الامبراطورية وخارجها. لقد تحولت المدينة الإسلامية (بسرعة) من معسكرٍ إلى بيئةٍ للأسواق، والتبادل التجاري، والحياة المدينية الشديدة الحركة. ومع تركز التجارة ببغداد، والمدن الإيرانية الرئيسية دخلت تغييراتٌ كبيرةٌ على الإدارة الاقتصادية للدولة. فقد

---

(١١) Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, 1950, 67 ff.

(١٢) كاهن؛ المصدر نفسه ص ٣١.

(١٣) ليس مصادفةً أن نجد إلجاءات في جرجان بالذات قبل عقدين من السنين.

تضاءل استعمال الفضة السائدة في النقد الساساني ليحلّ محلَّها الذهب كنقدٍ رئيسيٍّ في التعامُل التجاري الإسلامي[١٤]. إنّ هذه الخطوة باتجاه اقتصاد الذَهَب حدثتْ بين عامي ٨٧٤ و ٩١٥م دون أن يعني ذلك اختفاء الفضة تماماً من التعامل. وتنوع العملات، بل وتنوع قيمها وقوتها الشرائية أحدث علاقات اقتصادية أكثر تعقيداً وتطوراً. وهكذا فإنّ الضرائب التي كانت تُدفع عيناً صارت تُدفعُ نقداً بفارس، وإصفهان، والأهواز؛ بينما ظلّت تُدفعُ نقداً وعيناً في الشام وبلاد ما بين النهرين[١٥]. وصارت المُعاملاتُ المالية المتطورة تتمُّ عن طريق **الجهابذة**. لذلك أُنشيءَ ديوانٌ للجهابذة يُذكَرُ لأول مرةٍ في العام ٩٢٨م[١٦]. وكانت مهمة **الجهبذ** تتناول الإدارة والحفظ، وتأمين القروض أو التمويل. وكان للموظفين الكبار جهابذُهُم المختصون الذين أمّنوا منذ القرن العاشر القروض والتمويل وإدارة الثروات. وصار دفعُ الديون عن طريق الجهابذة وبالسفاتج (= رسائل القروض أو التأمين) أمراً عادياً. واستعمال السفاتج في المعاملات التجارية الخاصّة في دفع ضرائب المقاطعات ـ سهّل إلى حدٍّ كبير عمليات الاتّجار والإدارة في الامبراطورية[١٧]. وتنامت متطلبات الخلافة والدولة من الناحية المالية، وترافق ذلك مع زيادة معدَّل الإنفاق العامّ على الشؤون العسكرية. لذا لجأت الدولة لعدة مصادر للتمويل: كزيادة الضرائب، والمُزارعة، وبيع أراضي السلطات والدويلات السابقة، ومصادرة الثروات الخاصة.

---

(١٤) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة: العباسيون.

(١٥) Fishel, The Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam, 3; Spuler, Iran in Früh-islamischer Zeit, 1952.

(١٦) Mez, Die Renaissance des Islams, 104. وقد ترجم محمد عبد الهادي أبو ريدة الكتاب إلى العربية بعنوان: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. المحرر.

(١٧) Fischel, op.cit. 4-5.

ومع كل هذا بقي هنالك خلل في الموازنة. فبالرغم من النهضة الاقتصادية كان الفساد يتنامى مهدداً ثبات الدولة المالي وبخاصةٍ بعد القرن التاسع. وكان لذلك عدة أسباب منها الحرب الأهلية بعد وفاة هارون الرشيد سنة ٨٠٩، والثورات الداخلية المختلفة، والحروب الخارجية، ونمو ظاهرة الترف والبذخ، والضرائب الباهظة، والابتزاز المالي الذي مارسه بعض القادة، وتراجع الناتج الزراعي وتحديداً في العراق. وقد حدثت تغيرات جذرية في التركيبة الاجتماعية للخلافة، وكان أكثرها خطورةً تغير تكوين جيش الخلافة، وتزايد أعداد ونفوذ الجنود الترك خاصةً في عهد المتوكل والفترة اللاحقة من الحكم العباسي والذي بلغ الذروة مع ظهور «أمير الأمراء» في العام ٩٣٦م[١٨]. ومقابل ذلك التغيير في البنية الاقتصادية والاجتماعية (وليس في طبيعة وأهداف الحكم) بدأ الإقطاع يظهر كأحد مؤسسات الدولة الأساسية.

وقد طغت حاجة الدولة لتمويل عملياتها والأمور الأخرى التي واجهتها ورواتب قادتها العسكريين وموظفيها المدنيين على ما سواها من حاجات. وهكذا واجهت مؤسّسات الدولة المالية الاحتياجات الجديدة بالإقطاع. ومن هنا ندرك الفرق بين الإقطاع الأوروبي الغربي، والإقطاع في ذلك العصر[١٩]. ففي الفيودالية الأوروبية كانت العلاقة على أساس العقد، بينما في العهد الإسلامي لم يكن هنالك مبرر لقيام الإقطاع على أساس العقد، لأن السلطة في الإسلام هي سلطة تفويض وتمثيل. ولذلك استبعدت مسألة العقد. وقد اعتبر الماوردي الإمامة عقداً؛ وإن يكن هذا الاعتبار مفتقراً للسند المؤيد. وفي القرن العاشر كانت سلطة الوالي جابي الضرائب والقاضي سلطة تمثيل

---

(١٨) المصدر نفسه ص ١٢ وما بعدها.

(١٩) كاهن؛ المرجع نفسه، ص ٢٩.

وتفويض لذا يمكن اعتبار السلطات الإدارية والمالية الأب الشرعي لنظام الإقطاع.

ومن المؤسسات التي سادت بسبب الحاجة لتمويل احتياجات الدولة والتي تحولت مـع التطور الجديد للإقطاع كانت الضمان والقبالة من جهة، ومن جهة أخرى ولاية الأقاليم وإمـارات الاستيلاء. والضمـان هو تلزيم الضريبة؛ ويتضمن إعطاء حق جباية الضرائب على بعض المناطق ويكون عادة لسنة واحدة. ففي عهد بعض الخلفاء الأوائل كانت الضرائب من بعض المناطق تُعطى لبعض المدن أو الأشخاص العرب ومنها نهاوند وهمذان اللتان أعطى معاوية ضرائبهما للبصرة. أما الديناور فقد أُعطيت ضرائبها للكوفة ومن هنا ظهر تلزيم الضريبة بالمعنى الضيق للكلمة. فقد أُعطيت مصر كلها لمحصِّل ضرائب واحد في عهد المنصور، وفي عهد هارون الرشيد إلى ملتزم ضـرائب آخر (٧٨٦ ــ ٨٠٦) وفي العـام ٩٠٠م أصبـح تلزيم الضرائب شائعاً[٢٠]. وفي بعض الأحيان كانت كل الامارات مشتركة، وكان ملتزمو الضرائب كما يُشير إلى ذلك مَثَلُ آل البريدي في خوزستان والذين كانوا يتمتعون بنفوذ وقوة. والمتقبِّل لم يكن ملتزم ضرائب ولكن يأخذ على عاتقه بموجب مذكرة محلية مهمة دفع الضريبة المتوجبة على ناحية معينة. وهذه الضريبة كانت تحدد من خلال طريقة المقاطعة وهي تحديد مبلـغ مقطوع يدفـع على أساس السنة القمرية، وهي تتناقض مـع فكرة تحديد الضريبة على أساس المساحة أو تحديدها على أساس المشاركة في المحصول (المقاسمة) والتي تقاس بالسنة الشمسية[٢١]. ولقد طبقت المقاطعة على أرجاء واسعة من الدولة. وقد أقر أبو يوسف وجودها إلا أنه لم يعتمدها ونصـح بمراقبة القائم

---

(٢٠) Lokkegaard, op.cit. 96 ff.

(٢١) المرجـع نفسه، ص ٣٢ وما بعدها.

بها من خلال قائد عسكري (الأمير) أو وكيل عن الإمام والذي تغطّى نفقته من خزينة الدولة[٢٢].

والمؤسسة الثانية التي طغت كانت أمراء المناطق خاصة في ظل الحكم العباسي بعد أن تعاقب على تلك المناصب عدة أشخاص، وحجر الأساس في الجهاز الإداري كان الفصل بين الأمور السياسية والعسكرية حيث تركت القيادة العسكرية للوالي بينما الإدارة المالية تركت لعامل الخراج. ففي الامارات كان هنالك عملٌ محدود للوالي لأنّ السلطة التنفيذية في الامارة تمثل الصورة المعكوسة للإدارة المركزية. أما وجود جسم كبير من القادة فشكل أعباءً ضخمةً على ميزانية الامارة، ولقد تعاظم هذا العبء بسبب كون هؤلاء القادة البيروقراطيين خدماً لوالي الخليفة وليسوا خدماً للعامة بحسب رتبهم العسكرية. وقد كان التعيين في منصب إداري بمثابة الطريق المعبد نحو الثراء وهذا ما يفهم من تأسيس «ديوان المصادرة» لأنه كان يتوقع لمعظم هؤلاء القادة الثراء الغير المشروع[٢٣].

وهذه المشكلة كبرت بوجود زمرٍ مؤيدة لهؤلاء القادة، حيث كان لكل قائد فئة تنصره وتؤيده، وكانت تلك الفئة تقوى مع القائد وتضعف معه، والتوتر الذي أوجدته الإدارة البيروقراطية تنامى وكبر وأدّى إلى انهيار النظام القائم. فقد برزت في البداية صعوبة الدفع لهؤلاء القادة البيروقراطيين وللجيش مما وسع دائرة تلزيم الضرائب ومما أدى إلى الدخول في حلقة مفرغة[٢٤]. وتعقدت الأمور بظهور ميول جديدة بعد وفاة المأمون عام ٨٣٣ والتي أدت إلى خلل في التوازن بين الجناحين السياسي والعسكري، وعلى

(٢٢) المرجع نفسه؛ ص ٣٥ــ ٣٦.
(٢٣) المرجع نفسه؛ ص ٣٦.
(٢٤) المرجع نفسه؛ ص ٣٦ــ ٣٧.

صعيدي السلطة المركزية والسلطات الفرعية في الأقاليم. ومع أنّ الضرائب المحصلة كفت حاجات الجيش؛ فإنّ مسألة الأرباح والعائدات زادت الخلل القائم خاصةً بعد أن آستغلّ بعض القادة نفوذهم في فرض ضرائب كانوا يأخذونها لأنفسهم(٢٥). ومن الأمثلة على ذلك أن أحد القادة أعطي حق جباية الضرائب في منطقة كبيرة فوجد الأمر سهلاً أمامه ليؤسس منطقة شبه مستقلة. ولم تتوقف الأمور عند حد جباية الضرائب لأن بعض ملتزمي الضرائب طالبوا بملكية الأرض، كما أنّ البعض الآخر ابتلع أرباح الأراضي التي تحولت إلى أقاليم أميرية. ونتيجة لتلك التطورات أُفقرت الأرض وفشل الجيش في الدفاع عن سلطة الحكومة المركزية.

إن الطابع العسكري للدولة (= عسكرة السلطة) ظهر في العراق والجوار وكذلك في الشرق في مناطق السامانيين وإلى درجةٍ أكبر في مناطق الغزنويين. واتجاه العسكر نحو الإدارة إلى جانب الفنون العسكرية أسس الطبيعة الحقيقية لنظام الإقطاع والذي كان في أساسه بيروقراطياً وليس فيودالياً.

وما حصل عليه العسكر سُمّي إقطاعات وهي تختلف عن الإقطاعات القديمة والتي كانت تعطى من أرض العشر؛ بينما كانت تلك تُعطَى من أرض الخراج (وفي هذا الوقت لم يعد التفريق بين أرض الخراج وأرض العشر واضحاً)، لذلك كانت تلك الإعطاءات امتداداً للإيغار وليس للإقطاع المعروف. وقد ميز الفقهاء بين هذين النوعين من الإقطاع حيث كانوا يسمون الأول إقطاع التمليك والثاني إقطاع الاستغلال، والفرق بينهما من الناحية النظرية أن الأول تمنح ملكيته بهدف توسيع دائرة الأراضي المزروعة بينما أعطي الثاني كتعويض عن خدمات عسكرية. وفي العهد البويهي كان العسكر

---

(٢٥) المرجع نفسه؛ ص ٤٣.

الذين حصلوا على الإقطاع الجديد لايعيشون في الأراضي الممنوحة لهم بل كانوا يرسلون وكلاء عنهم لتحصيل عائداتها. وإذا أردنا تصديق ما قاله مؤرخو تلك الفترة عن هؤلاء العسكر فإنهم بددوا ممتلكاتهم وأفقروا مناطقهم. من الناحية النظرية لم يكن إقطاع الاستغلال متوارثاً وكذلك لم يكن يمنح على مدى الحياة بل كان بمثابة عطاء مرحلي آني، وبموت المقطَع لا يرث أولاده ما كان له من إقطاع بل كانوا يحصلون على تعويضات خاصة. والمقاتل لكي يحصل على الإقطاع كان عليه تأدية خدمات عسكرية، وكان عرضةً لتوجيهات وأوامر دقيقة. والأمراء الذين حصلوا بدورهم على إقطاعات لم تكن عليهم أية مسؤوليات مالية تجاه عساكرهم الذين كانوا يتقاضون رواتبهم من الدولة حيث كانت تدفع لهم الرزق أو تعطيهم الإقطاعات.

ولم يكن هنالك «إقطاع من الباطن» كما كان عليه الحال في أوروبا الغربية. وكان الأمير يقسم المنطقة الواقعة تحت سلطته الشرعية إلى إقطاعات بصفته ممثلاً للدولة وليس لأنّ المنطقة تشكّل جزءًا من سلطانه. ولم يعط المستفيد من الإقطاعات أي حق قانوني أو شرعي على ساكني المنطقة التي امتلكها. وقد ساهم الإقطاع في انتشار المحسوبيات، وتزامن ذلك مع عادات المصادرة والاغتصاب للأرض التي عرفها العهد البويهي. لذلك يعتقد البروفسور كاهن أن تلك الممارسات ضربت ملكيات المزارعين الخاصة. وكذلك كانت هنالك ظاهرة جمع وظيفة أمير المنطقة وقائد الجيش فيها وجابي ضرائبها وملتزم الضرائب والمقطَع فيها بيد شخص واحد. وتلك الظاهرة دفعت أصحاب الملكية للاستقلال عن الحكومة المركزية. ثم إنّ ميل قوى الأمر الواقع من المقاطعة نحو كسب المزيد من القوة سببه أن بعض الأمراء كانوا يكسبون مساحات واسعة من خلال الإقطاع. وقد جمع هؤلاء بين وظيفتهم كأمراء وموقعهم الاقتصادي كمقطعين وهم كانوا شديدي الحرص على ذلك. وإبان الحكمين البويهي والفاطمي عرف كثيرون ممن جمعوا بين

الإقطاع ووظائفهم ومهامهم الإدارية كولاة أو أمراء. وكان المقطَع في تلك الحالات يتحمل المسؤوليات الحكومية وتخضع للسلطة الشرعية المدن والحصون في الامارة. أما متطلبات جهاز الامارة الرسمي فكانت تؤمن من الجباية المحلية لأنّ الضرائب لم تكن تدفع إلى الحكومة المركزية. وفي أوقات الحرب كان هنالك جيش للطوارىء الغير المتوقعة كما كان يُدْعى للحاكم الأعلى في خُطَب الجُمُعة ويُذكَرُ اسمُهُ على النقد. وقد كانت للمُقطَع الصلاحية لتقسيم منطقته إلى إقطاعات ومثل هذا المقطَع أو الوالي بنظر البروفسور كاهن هو شقيق الإقطاعي الأوروبي، والفرق الأكبر بينهما وربما كان الفرق الجوهري أن المقطع هنا كان يمسك إقطاعه برضى سيده أو ملكه وعطفه وهذا النوع قد وجد إبان الحكم البويهي ولم ينتشر حتى العصر السلجوقي. إن الإقطاع الطاغي عند البويهيين كان الإقطاع العسكري المراقب من قبل ديوان الجيش والذي كان يرأسه العارض أو رئيس الجند، ولم يهتم هذا الديوان بالشؤون الإدارية للجيش فقط، بل اهتم بالقيمة المالية (عبرة) ومميزات كل إقطاع وإعادة توزيع الإقطاعات بعد أن تصبح خالية. وهذا الجمع بين حشد الجند وجمع الضرائب استمر في فارس حتى القرن العشرين ولكنه لم يكن لينشىء الإقطاع بمفرده. وكلماكانت سلطة الحكومة المركزية قوية كانت عملية مراقبة توزيع الإقطاعات أشد. ولم يكن الإقطاع مشاركاً في عملية اللامركزية أوعملية الاسترخاء التي عرفتها الحكومة المركزية.

وفي العهد السلجوقي نما الإقطاع العسكري وهومشابه للإقطاع الإداري، وهنا استبدلت التقديرات الجادة لقيمة الإقطاع من الناحية المالية بتوقعات تقريبية ولم يعد الإقطاع يعرف من الزاوية المالية بل على أساس الخدمات. وتحول الإقطاع إلى ملك كامل كانت للمقطَع فيه صلاحيات التوريث دون أن يشمل ذلك التحول كل أجزاء الامبراطورية السلجوقية. وقد ظهرت

خمسة أنواع من الإقطاع وإجراء المقارنة بين تلك الأنواع لا يمكن أن يتمّ على أسس مجردة لأن الإقطاعات الموجودة في المجموعة الواحدة لم تكن تخضع لنفس النموذج. ومما كان يزيد في تعقيد الأمر أن الشخص الواحد كان يملك أكثر من نوع من تلك الإقطاعات. ومن هذه الإقطاعات كانت الهبة التي كان يقدمها السلطان لأحد أفراد أسرته. وهذه الإقطاعات لم تكن تعطى على أساس توارثي. ولكنّ ذلك نمّى عند بعض أفراد الأسرة ميولاً لاعتبار بعض المناطق إقطاعات خاصة يمكن توارثها. وهذا ما تفسره أخبار سلاجقة كرمان وسلاجقة الشام الذين أسسوا بالواقع دويلات مستقلة. ولم تكن الهبات الممنوحة لبعض أعضاء الأسرة السلجوقية مثل الإقطاعات الممنوحة لأعضاء القبائل العربية في صدر الإسلام. وقد كانت حاجة السلاجقة الأساسية في أوائل عهد توسعهم توزيع الأراضي الخصبة على جندهم. ومع نهاية العهد السلجوقي كانت الإقطاعات توهب إلى أمرائهم والتي كانت تميز بصعوبة عن الإقطاعات «الإدارية» أو إمارات الاستيلاء.

وقد أضعفت تلك الإقطاعات السلطة العامة ولم تكن تتضمن أية إشارة إلى حال المقطع أو حقوقه المؤقتة. وقد كان الأمير السلجوقي يأخذ المنطقة برضى سيده الذي كان قادراً على استردادها، والوسيلة المتبعة لذلك كانت إعطاء المنطقة المعطاة له إلى شخص آخر يقوم بنفسه مستعملاً القوة لبسط سيطرته عليها. وتفاصيل تلك الهبات كانت مختلفة إلا أن الأمير كان يشرف على منطقته من الناحية المالية حيث كانت جميع عائداتها تجمع من قبله. وقد كان الأمراء يوجهون المسؤولين نحو عدم زيادة الضرائب التي كانت تجبى حسب العادات المحلية من خلال الأعراف الإسلامية. وكان السلاطين السلاجقة يحددون الإقطاعات لزوجاتهم أو لغيرهن من النسوة السلاجقة، إلا أن تلك الإقطاعات كانت بطبيعتها من باب التعويضات أو مناطق خاصة للسلاطين يوزعونها[٢٦].

---

(٢٦) لن أتعرض هنا للإقطاع المغولي، وإصلاحات غازان خان.

إن الطريقة المتبعة من قبل الأمراء القاجاريين في القرن التاسع عشر والمتمثلة في تعيين أبنائهم وأقاربهم في حكومات الامارات لم تكن تشبه هبات الإقطاعات من قبل السلطان السلجوقي إلى أبناء العائلة السلجوقية ولم تكن من الناحيتين التقنية أو القانونية هبات إقطاعية.

والنوع الثاني من الإقطاع كان الإقطاع الإداري وهوكان يعطى من المناطق الحكومية. وفي الأجزاء الغربية من الامبراطورية السلجوقية كان يسمى إقطاعاً. ولكن في المناطق الشرقية كان يعرف من خلال المصطلحات التقليدية: ولاية، أعمال، رياسة، نيابة، بينما اقترن الإقطاع هناك بالإقطاع العسكري والذي استمرّ في الوجود رغم تشابهه مع الإقطاع الإداري. وفي الإقطاع الإداري أعطي المقطع (الوالي) حق المراقبة الكامل وكان من حقه توزيع الإعطاءات وهذا مثل حالة القطيعة التي عرفت شيئاً من الاستقلال النظري، ولم يكن هنالك جهاز معيَّن قادر على مراقبة وضبط الإقطاع. وفي بعض الحالات تمكنت أجهزة المراقبة من لعب دورها من خلال التحفظ على بعض الضرائب وإعادة بعض الأراضي إلى مالكيها وتعيين نائب ليستقر في الإقطاع بالوكالة عن السلطان. وفي عهود السلاطين المتأخرين نمت سلطات الأمراء على حساب السلاطين أنفسهم؛ فأصبحت الهبة بمثابة إقرار رسمي للتملك يعطى من قبل السلطان. وقد ظهرت عملية منح مزدوجة لمنطقة واحدة كانت تعطى إلى أميرين يجبران على التخاصم فيما بينهما للحصول عليها. وهذه العملية تكررت وأصبحت معروفة بشكل ملفت للنظر. ومع تزايد نفوذ الأمراء برزت ميول وراثية داخل «الإقطاع الإداري» دون أن تكون تلك الميول مشروعة. وقد أعطي أبناء العائلات الحاكمة السابقة هبات من هذا الإقطاع. وهذه الهبات أُعطيت على سبيل التعويض عن أملاك شخصية أو في الجهة الأخرى من الإقطاع الإداري، وهي تختلف عن سابقتها في أن

المستفيد أو عائلته كان لهم في بعض الأحيان ارتباط بالأرض أو المنطقة التي حُدِّدت لهم.

والعلاقة بين السلطان والوالي أو المقطَع الذي بيده الإقطاع الإداري لم تكن علاقة السيد بالتابع الذي يعطيه سيده من أملاكه. وكان مصدر كل الهبات والأراضي الممنوحة سلطة السلطان العليا المجردة. وكانت الهبة بمثابة نعمة. والأمراء الذين كانوا الفئة الأقوى من المستفيدين كانوا في الوقت ذاته من العبيد المحررين والذين عملوا على انبعاث المجتمع الإقطاعي حيث كان هنالك اتحاد بين الإقطاع والعبودية والذي هو من الناحية النظرية عقد حر بين متساويين قابل للتفاوض والتعديل. وبالنسبة للفقه الإسلامي تعود أملاك العبد إلى سيده عند وفاته وهذا ما كان يحدث بالواقع. فمع وفاة أحد العبيد كان السلطان يمنح أملاكه إلى أحد أفراد سلالته. وقد نجح عدة أمراء في تأسيس إقطاعات متوارثة. والحائز على سلطة حكومية محلية أو إقطاع إداري أو عسكري كان عليه تأدية سلسلة من الواجبات والخدمات إلى السلطان دون أن يكون هنالك عقد يحتّم الولاء. وكانت الهبات معرضة وبطرق عشوائية إلى أن توهب من جديد وفي فترات زمنية غير منتظمة أو إلى الإخلاء العشوائي. وهنالك في بعض وثائق السلاطين السلاجقة توجيهات للمستفيد للاستشارة. وهذا بنظر الكاتب أثرٌ من آثار تقاليد السهوب البدوية وليس من نظام الإقطاع نفسه. وعند الصفويين كان هنالك على ما يبدو مجلس للأمراء (أمراء جانكي) وتفاصيل وأعمال المجلس المذكور قليلة. وفي غياب الدلائل ليس هناك مبرر لاعتباره «مجلساً فيودالياً». وفي العهد القاجاري لم يكن الجانكي جزءًا نظامياً من تركيبة الحكومة المركزية، بل كان ذلك مجلس قبلي يُعنى بالشؤون العائدة للأسرة القاجارية والتي يبدو أنه كان لديها مجلس وليس تحت سلطة الشاه بل تحت سلطة سيد القبيلة (= الخان).

ويبدو في فارس على الأقل أن حقيقة كون الأمراء في العصور الوسيطة

من العبيد أثرت على واقعهم قليلاً. وكان هناك اتجاهان متناقضان داخل المجتمع وقليلاً ما تصادما وهذان الاتجاهان هما: المساواة التي دعا إليها الإسلام والتي تكرست بالدعوة إلى مساواة قوى الحكومة من الأتراك مع الدعوة «الاجتماعية» الغير التطبيقية المتمثلة في سمو العائلات القديمة (بيوتات). ولم يكن هنالك في طبيعة الأرستقراطية الوراثية، والفتوحات المتكررة، وقوانين الميراث في الإسلام ما منع من سواد تلك الفئة. وكانت للسادة مراكز مهمة مستمدة من الأصول النَسَبية والتي لم تلتق مع ملكيات الأراضي إلا في نقاط معينة. والطبقة الوحيدة التي يمكن تصنيفها على أساس الأرستقراطية المتوارثة كانت طبقة سادة القبائل، والذين تمتعوا بسلطات شخصية مأخوذة من حيازتهم للسلطة، والتبعية القبلية التقليدية، وليس من امتلاكهم للأرض (مع أن بعض زعماء القبائل كانوا يملكون أراضي) ومع تعاقب الفتوحات والغزو والضغوط الاقتصادية تراجع نفوذ الجماعات القبلية وأختفت زعاماتها.

والنوع الثالث من الإقطاع كان الإقطاع العسكري الذي كان استمراراً للنموذج البويهي، وهذا النوع يشبه الإقطاع الإداري إلى درجة يصعب التمييز بينهما وكان هذا النوع بمثابة هبة للعائدات، ولم يعش المستفيد من هذا الإقطاع في المنطقة. إلّا أن هذا الأمر يصعب تعميمه لأن كثيرين عاشوا في المناطق التي أُعطيت لهم. وهنا برزت الميول الوراثية التي غدت ميولاً طبيعية مع نور الدين زنكي (حاكم حلب ١١٤٦ ــ ١١٧٣م) وإلى جانب الإعطاءات التي قدمها للعسكر كانت في زمن ملكشاه (١٠٧٢ ــ ١٠٩٢م) عدة مناطق مقسمة إلى إقطاعات أُعطيت إلى أمير الجيوش لمساعدته في حملاته حيث يكون العلف والتموين الاحتياطي جاهزاً لمساندة الجيش. وهي وسيلة لجأت إليها الإدارة للحيلولة دون بروز عقبات تعيق تحرك الجيش خلال مروره في منطقة من المناطق، ولا يمكن فهمها كتدبير إقطاعي.

ورابعاً الإقطاعات التي منحت للقادة والمسؤولين في السلطة المدنية وهي تشبه الـ (Segeancy) في الإقطاع الأوروبي الغربي. وقد أُعطيت بشكل هبات من العائدات أو هبات مباشرة من الأراضي. فالوزير كان يأخذ عشر ناتج الأرض المحسومة إقطاعاً ولا نملك معلومات دقيقة عن هذا الموضوع. وقد سلخت بعض الأجزاء عن السلطة المركزية من خلال الإقطاعات الإدارية وما تبقى من أجزاء قد لا تبدو كبيرة. وقد كان الوزير يطمح إلى تحمل بعض مهام السلطان التقليدية مثل التعويضات المعطاة إلى الفئات الدينية، وصيانة ملاذات المعدمين، والجسور والطرق. وإلى جانب هذا كان الوزراء السلاجقة يتحمّلون مسؤولية توزيع الأراضي. وهذا الإقطاع يختلف عن الإقطاع العسكري والإداري حيث لم تكن توجد أية واجبات ظاهرة أو باطنة لتعزيز جيش السلطان. والاختلاف المسجل هنا أن تدعيم الجيوش الخاصة كانت من صلب واجبات جميع الأشخاص البارزين باستثناء طبقة رجال الدين الذين كانت بيدهم إقطاعات عديدة وخاصة القضاة الذين كانوا يحصلون عليها كبديل عن الأجور.

أما النوع الخامس من الإقطاع فكان الإقطاع الشخصي الذي منح لأشخاص كهدايا دائمة أو كأراضي متوارثة. وقد كان هنالك نوع آخر من الإقطاع الشخصي الذي منح للخليفة لتغطية مصاريف مركزه. وهذا الإقطاع ليس بالنوع الجديد، وأول من منح الخليفة إقطاعاً كان ناصر الدولة الحمداني (٩٢٩ ـ ٩٦٨م). وهذه الهبة تشير وبوضوح إلى أنّ الخليفة لم يعد يجبي العائدات بنفسه ليصرفها على إدارته وأن سلطة الإشراف والتدقيق المالي انتقلت إلى العسكر الذين استأثروا بموارد الامبراطورية وغدوا يحددون للخليفة تعويضات أيضاً.

وعلى صعيد عام لم يشهد العصر السلجوقي ذوبان الإدارة المالية

للحكومة المركزية لجهة تحديد الإجراءات والتعيينات والإعطاءات والجباية. وكان هناك تناقض في دائرة عملياتها مع العسكر، وهذا تزامن مع نمو الميل إلى التوارث والذي من خلاله اكتسبت المقاطعة أنماطاً حكومية ومنها جباية الضرائب ورعاية مجالس المظالم، وعملية مراقبة الشؤون الأمنية والدينية العامة. ونظام المقاطعة هذا ليس نظاماً إقطاعياً من الناحية التقنية ويمكن مقارنته بالبرونويا (= Pronoia) البيزنطية دون أن يقارن مع الإقطاع الأوروبي الغربي، ففي البداية لم يتطابق الإقطاع مع ضعف قدرة الحكومة المركزية على المراقبة ولكنه تطابق لاحقاً مع التغيير الذي عرفته القوة العسكرية للدولة، فقوة الامبراطورية السلجوقية عند تأسيسها كانت تستند إلى القبائل التركمانية والتي ثبت أنها عناصر لا يمكن الاعتماد عليها للمحافظة على قوة الدولة، وبعد ذلك غدا الجيش خليطاً من العبيد والرجال المحررين. ومع تلك التغيرات في بنيته زادت كلفة الإنفاق العسكري، وتمويل مرافق الدولة العامة، فكان الإقطاع وسيلة لحل تلك المسألة، وكانت تلك الوسيلة ناجحةً بصورة مرحلية لأنها ساهمت وعلى المدى الطويل في إضعاف سلطة وقوة السلاطين مقابل أُمرائهم أو المنشقِّين عن الامبراطورية[٢٧].

وأثناء الحكم الصفوي برزت أحداث مختلفة عن تلك التي حدثت إبان الحكم السلجوقي، فالقوى القبلية كانت ركيزة الحكم الصفوي وظهر جيش يتألف في معظمه من العبيد والرجال المحررين الذين دفع لهم من الهبات وعائدات الأراضي. وقد ظهرت مرادفات جديدة هي التويول والسيورغال. وهنالك غموض حول استعمال هاتين الكلمتين، وهما تشملان الهبات من الأراضي الغير المتوارثة وهي في غالبيتها تابعة للحكومة. والذي يحصل على

٢٧) هناك أنواعٌ وأشكال أخرى من الهبات للعائدات منها المقرّري، والمعاف، واللسان.

تلك الأراضي كان يعاهد على تأدية الخدمات العسكرية عندما يدعى إليها، وعلى تقديم الهدايا إلى الشاه مع مطلع السنة الجديدة[٢٨].

وهذا النوع من الإقطاع كان يشبه الإقطاع الإداري إبان العهد السلجوقي، وثانياً كان مصطلح التويول يُستعمل لتمييز الأراضي المقدمة كتعويض عن الراتب. فبعض الأراضي التي هي بالأساس أراضي التاج ألحقت وبصورة مؤقتة بالمكاتب. وثالثاً كانت تغطي هبة الامتيازات والحصانات في الأملاك الخاصة. ورابعاً هنالك أراضي التاج الموهوبة إلى الجيش القائم. وهذا النوع كان يتوارث وتنتقل ملكيته إلى أحد الورثة الذكور من أبناء الذين يحصلون على تلك الأراضي إلا في حال رفضهم التعاون. وأساساً هذا النوع من التويول كانت هبة على العائدات أعطي في بعض الحالات بصورة مشتركة إلى مجموعة، وعائداتها لم تحصل من قبل الجندي أو الجنود بصورة شخصية بل من قبل شاه سلدار. أما كلمة سيورغال فقد استعملت في بعض الأحيان لتغطية الجانب الأول من التويول المذكور أعلاه، إلا أنها استعملت أساساً للتمييز بين الأراضي المتوارثة أو الأراضي الأبدية وأراضي التاج (الأراضي الوقف) وفي بعض الحالات شملت نوعاً من هبة الامتيازات والحصانات[٢٩].

---

(٢٨) كان المقطع في مثل هذه الحالات في الحقيقة طليق اليدين في الاحتفاظ بما يزيد على ما يؤديه من أجل نفقات الإدارة. وكان يمارس مهامّ القضاء أو الفصل بين المتخاصمين، كما كان يرسل كتائب عسكرية عند الضرورة لمساعدة مولّيه.

(٢٩) من أمثلة التويول / السيورغال على الأملاك المنقولة ما يذكره الحاج ميرزا حسن فَسَائي في فارس نامه ناصري من أنّ عشائر الكافباز بفارس الذين كانوا رُعاةً للماشية كانوا يقعون في تويول وسيورغال القلندريين والدراويش بفارس. ويعني هذا أنّ الكافباز كانوا يدفعون لهم ضرائب؛ وربما كان من حقّ القلندريين أن يفضّوا الخصومات فيما بينهم.

وفي القرن التاسع عشر وفي ظل القاجار ومع الميل إلى مركزة الإدارة، ارتفع طلب العائدات والأرباح وعُيِّن في مختلف الولايات والمناطق من قبل الحكومة المركزية. وانحصر استعمال كلمة تويول لينطبق على ما هو بالواقع حكومة الامارة. وأمير المنطقة كان يعين مسؤولاً عن التويول مقابل أجر. وفي النصف الثاني من القرن ومع بروز صعوبات مالية أمام الحكومة المركزية لتمويل الإدارة، تحولت حكومات الامارات والوظائف الحكومية إلى «مزارع». أما مركز أمير المنطقة سواء كان يحصل الأرباح أم لا فلم يختلف عن مركز المقطع / الوالي أو تيولدار الذي عرف في المراحل الأولى. وفي المناطق الحدودية والمناطق القبلية استمر إعطاء التويول لقاء الخدمات العسكرية في المنطقة. ومن منتصف القرن كان هنالك ميل إلى تخمين القرى بنسبة الضرائب والواجبات العسكرية وتعيين القرى كتويول. ومعادلة السببُ والمسبّب انقلبت حيث إن الإقطاع العسكري أعطي مقابل الخدمات وليس العكس. لذلك وفي أواخر عهد القاجار كانت الخدمات وفي بعض الحالات على الأقل تعطى للتويول، وهذه الهبات كانت تحمل في ثناياها بعض الحصانة، ومع الوقت حدث في بعض الأحيان أن الدين للإعطاء في بعض حالات الطوارىء كان معدوماً. وتحولت الهبات إلى ملكيات خاصة تتمتع بالحصانات والاستثناءات والإعفاءات. وقد كانت هنالك بعض الحالات من هبات الأراضي (التويول) التي حددت لبعض الوظائف. وهذه أيضاً تحولت إلى ما يشبه الأملاك الخاصة. وأخيراً فإن الهبات التي عرفت في بعض الأحيان بالتويول وفي أحيان أخرى بالسيورغال استمرت من أراضي التاج وأراضي الوقف.

وقد كانت هنالك استمرارية مضطربة بين الإقطاع والتيول / سيورغال، لأن الأخيرة بقيت كالأولى الوسيلة الأساسية في تمويل الدولة والإدارة والإبقاء على الجيش الجاهز. وفي العهد السلجوقي كان هنالك ميل عند القادة العسكريين ليجمعوا

إلى جانب مهامهم العسكرية مهام إدارية وتشريعية. وهذا عرف أيضاً في المناطق الفارسية حتى منتصف القرن التاسع عشر حيث كان هنالك ارتباط بين الوظائف العسكرية وامتلاك الأرض. ولكن هذا لم يكن قائماً على أساس عقد إقطاعي يتضمن الولاء بين السيد الإقطاعي وأتباعه.

وقد أُتبعت فترة الإقطاع والتيول بالعودة لتحصيل الضرائب، لأن تراجعها ترافق مع ظاهرة مشابهة. وانتشار تحصيل الضرائب في القرن التاسع عشر قد بشر بتطور وتنظيم الإقطاع. فكان من نتائج نمو عملية تحصيل الضرائب في القرن التاسع عشر انهيار جذري في الإدارة، لأن المؤسسات القديمة لم تعد متلائمة مع التغيرات في احتياجات الدولة، وتلك المؤسسات أبدلت بمؤسسات قائمة على أنماط المؤسسات التي عرفتها الدول الديمقراطية في أوروبا الغربية. وهي المؤسسات التي تطورت في أوروبا الغربية من الفيودالية والممارسات الإقطاعية. وفي فارس لم ينهض الإقطاع / التيول كما فعلت الإقطاعية في أوروبا الغربية بسبب الاعتقاد بضرورة التعهدات التي دُخلت بحرية، أو سببه فكرة أن الفرد غير مرتبط لإطاعة أي أمر مناقض لمعتقده كرجل حر[٣٠]. ولذلك لم تكن هنالك علاقة بين المقطَع والسلطان أو تيولدار والشاه تشبه العلاقة التي جمعت السيد مع أتباعه في الإقطاع الأوروبي الغربي.

* * *

---

(٣٠) Ganshof; op.cit. 154.

نشوء الاقطاع في الإسلام

حسن منيمنة

لا بد في البداية من التنبيه إلى أمرين اصطلاحيين مهمين:

١ ـ ضرورة التمييز بين مصطلح إقطاع كما استعمل عند العرب المسلمين، وبين كلمة إقطاع كما استعملت في القرون الوسطى الأوروبية، فالمصطلحان يختلفان كثيراً من حيث مضمونهما وطبيعتهما، خاصة لجهة حقوق المقطع وواجباته ودوره.

٢ ـ إن مدلولات كلمة إقطاع المستعملة عند العرب المسلمين، لم تكن واحدة، بل اختلفت من فترة إلى أخرى. مثلها في ذلك مثل الكثير من المصطلحات التي اختلفت مضامينها ومعانيها تبعاً للزمن والظروف السائدة والمستجدات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لذلك فتحديدات كلمة إقطاع لجهة صنف الأرض؛ حقوق المقطع. . . إلخ، ليست هي نفسها في العصر العباسي كما كانت في صدر الإسلام مثلاً. وأكثر من ذلك، فهي لا تعني نفس المدلول في العصر العباسي الأول والعصر العباسي الثالث أيام التسلط البويهي.

والآن ما هو الإقطاع؟

لغوياً: تعني كلمة إقطاع: أعطى، منح، وهب، أباح، وكل لفظ يعطي معنى الهبة. والإقطاع مأخوذ من أقطع يقطع أي أعطى قطعة، وأقطعه قطيعة أي طائفة من الأرض.

واصطلاحاً فالإقطاع هو ما يخص به الخليفة أو الإمام بعض الرعية ممن يراه أهلاً لذلك من مال أو أرض. وأكثر ما يستعمل في الأرض، إما بأن يجعل له رقبتها، وإما بأن يجعل له غلتها.

والهدف من الإقطاع هو مصلحة الأمة، وذلك بأن يكون المقطع أهلاً للإقطاع إمّا لما يقدم للإسلام من خدمة أو ما يدفع عنه من ضرر، أو لمن يقوم بعمل مجيد للإسلام، وإما بهدف تأمين مصدر عيش لبعض الأفراد، ولإحياء الأرض المهملة أو الموات وتوفير مداخيل لبيت المال.

إذاً الإقطاع هو أحد أصناف الأرض، فما نوع هذه الأرض التي تقطع وبأية شروط، ولمن، ومن الذي يقطعها، وما هي حقوق وواجبات المقطِع والمقطَع وما مصير تلك الأرض؟

ـ الإمام أو الخليفة هو صاحب الحق الأول بمنح الإقطاعات باعتباره الناظر لمصالح المسلمين والإسلام. والثابت أن الرسول قد أقطع، كذلك فعل خلفاؤه من بعده، وبات فعل الرسول بمثابة التشريع، إذ تخلو السور القرآنية جميعاً من أية إشارة إلى الإقطاع أو التنظيم الإقطاعي.

ـ كانت القاعدة العامة أيام الرسول والخلفاء، أن يكون الإقطاع في الأراضي (الموات)... وأن لا يقطع ما كان فيه نفع عام للناس. وما يشترك فيه المسلمون. ولا ما كان ملكاً لفرد مسلم أو معاهد.

ـ اعتبر الإقطاع في هذه الفترة وسيلة لتمليك الأراضي المتيسرة للرسول والخلفاء من بعده لبعض الأفراد على أساس فكرة الملكية الفردية. ومن هنا أقر للمقطع بحقوق في إقطاعه قريبة من حقوق الملك. فيذكر أن بعضاً ممن أقطعوا، باعوه إلى آخرين. ولما أراد الرسول التراجع عن إقطاع الملح بمأرب، لأنه يعد كالماء فيه نفع عامّ للناس، رضي أن يكون إرجاع

ذلك الإقطاع عوضاً عن صدقة المقطع إليه. لكن أيضاً بدأ يظهر إقطاع الاستغلال. وهذا واضح من إجراءات عمر حين أباح لنفسه أن يسترد بعض الإقطاعات التي وجدها تزيد عن حاجة المقطع إليهم الفعلية، فعطلوها، فاعتبر عدم استغلالها سبباً لاستردادها واشترط عدم تعطيل الأرض بعدم إحيائها لأكثر من ثلاث سنوات.

ـ لم يتم خلال هذه المرحلة، منح الإقطاعات بصورة واسعة. وظلت في نطاق وإطار الموجبات التي أشرنا إليها. ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا الخليفة عثمان الذي توسع وأكثر في إعطاء الإقطاعات. حتى قيل إنّ هذه المسألة كانت واحدةً من أسباب النقمة عليه. لكن إجمالاً يمكننا القول إن إقطاع الرسول والخلفاء لبعض الصحابة قد كون النواة الأولى للملكيات العقارية الكبيرة لفئة من هؤلاء الصحابة، الذين أبدوا حماساً شديداً للحصول على الأراضي ومن أبرز هؤلاء الزبير بن العوام، الذين نجح بالحصول على إقطاعات من الرسول وأبي بكر وعمر وعثمان، وابتاع حصة آل عمر من إقطاعاتهم. كذلك كان طلحة وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف.

ـ مع الفتوحات الكبرى باتت أراضي الدولة الإسلامية واسعة جداً. ولن ندخل هنا في تفاصيل وأنواع هذه الأرض، لكن بالإمكان إجمالاً القول بنوعين من الأراضي:

الأول ويضم أراضي السكان الأصليين، من غير المسلمين، الذين بقوا في أراضيهم ولم يتخلوا عنها، فأبقيت هذه الأراضي لهم، على أن تدفع الخراج الذي اعتبر بمثابة الإقرار بملكية الدولة الإسلامية لهذه الأراضي باعتبارها أراضي فيء (ناجمة عن الفتح). لكن تحول ورثة هؤلاء السكان لاحقاً، إلى الإسلام. وبالتالي افترض تحول أراضيهم من خراجية إلى عشرية، وهو أمر يهدد واردات الدولة المعتمدة أساساً على الخراج. لذلك تم

إقرار تثبيت وضعية الأراضي على ما هي عليه، حتى ولو تبدلت وضعية مالكها. فالأرض الخراجية تبقى خراجية حتى ولو اعتنق مالكها الإسلام. في حين اعتبرت الجزية وليس الخراج ملحقة بصاحبها.

أما النوع الثاني والذي يشكّل القسم الأكبر من الأراضي التي فتحها المسلمون، فيشمل الأراضي التي تعود أساساً للأسر الحاكمة السابقة الساسانية والبيزنطية وللكنائس والمعابد ولكبار رجال الدولة، وأيضاً الأراضي التي تركها أصحابها وهربوا، عند الفتح، دون وريث. وبالإجمال هي الأرض التي لا مالك لها وقت دخول الجيش الإسلامي. وتسمى عاديّ الأرض (أي قديمها)، فاعتبرت ملكاً تاماً للدولة وهي نوعان: الأرض الموات، والصوافي. وكانت الإقطاعات تعطى عادة من هذه الأراضي، التي قسمت بدورها إلى فئتين، الأولى احتفظت بها الدولة من أجل استثمارها استثماراً مباشراً بعض الشيء وأشرف عليها الديوان، والثانية عهدت بها الدولة إلى منتفعين فرديين أو أحياناً إلى جماعات لقاء بعض الشروط القريبة من الملكية وقد سميت بـ «القطاعي». إذن القطيعة أرض تقتطعها الدولة من أملاكها وتمنحها دونما تحديد للمدة في غالب الأحيان إلى رجل مسلم يمارس فيها عملياً جميع امتيازات المالك ولكنه يتحمل أيضاً جميع أعباء المالك المسلم. أي أن له فيها حقوق المالك وليس له فيها أي حق من حقوق السيادة. وهو ملتزم باستثمار الأرض أو إحياء الأرض الموات. وهذا لا يعني أن يعمل فيها شخصياً. بل عليه أن يعهد بها إلى أناس قادرين وفي شروط مناسبة وإلا نزعت منه الأرض ومنحت لمنتفع آخر يحسن استثمارها. كذلك يخضع المالك لإشراف الإدارة والدولة. كما أنه ملزم بأداء العشر الواجب على كل مسلم.

وكان منح الإقطاع يتم على نوعين: إقطاع تمليك أو استغلال. الأول

أن يعطي الإمام من يراه أهلاً، مواتاً يحييه ويتصرف فيه تصرف المالك. واختلف العلماء هل يملك هذا الموات بمجرد الإقطاع فالبعض قال إنه لا يملكه وإنما يكون له القيام فيه والتصرف في إحيائه، ولهذا لا يجوز بيعه قبل إحيائه، ويملكه بعد إحيائه. والبعض الآخر قال إنه يملكه ويجوز بيعه.

أما إقطاع الاستغلال، فهو أن يعطي الإمام من يراه أهلاً، مواتاً أو عامراً من الخراج أو من غيره ليستغله وينتفع به بزرع أو غرس أو سكن. ويبقى الأصل للمسلمين سواء أجعل الإمام على المقطع عوضاً من النتاج أو كان إقطاع استغلال بلا عوض وللإمام أن يسترده إذا رأى المصلحة في ذلك.

وفي حين أن إقطاع التمليك، من أراضي العشر، وله أصول متنوعة كأن يكون من إقطاع الخليفة لبعض الأفراد أو قد يكون من الجوامد أو الموات ويكون لصاحبه حق الإرث، فإن إقطاع الاستغلال هو من أرض الخراج، وبالإمكان استرداده.

هذه باختصار شديد الأسس الأساسية التي قام عليها مفهوم الإقطاع في صدر الإسلام، فكيف تطور بعد ذلك، وماذا طرأ على هذه القواعد من تعديلات وصولاً إلى بروز الإقطاع العسكري أيام التسلط البويهي؟.

أشرنا إلى توسع الخليفة الثالث عثمان في منح الإقطاعات وسعة مساحاتها، كذلك بالنسبة للأعطيات والهبات، وأنفقت هذه كلها في غير موضعها، وانضاف إلى ذلك قراره بتمليك الأراضي بالعراق بشرائها أو باستبدالها بأراضي الحجاز واليمن وحضرموت. الأمر الذي أدى إلى بروز طبقة من كبار ملاكي الأراضي، رموزها كبار البيت السفياني وبعض كبار الصحابة. كما شهد مصطلح الإقطاع بعض التغيرات، لجهة رقعة الإقطاعات التي اتسعت بصورة كبيرة، أو دوافع الإقطاع حيث برزت دوافع شخصية وراء منح الإقطاعات فأقطع عثمان مرضعته وأقاربه من هذا

المنطلق. والأخطر من ذلك أن معاوية أقطع أراضي البطارقة في الشام وهي من صوافي الدولة، لأن رزقه لا يقوم بمؤن من يقدم عليه من الوفود. فوضع معاوية يده عليها وجعلها حبساً على فقراء أهل بيته. وهذه السابقة ستدفع بمعاوية إلى التمادي في اقتناء الأراضي والتصرف بها كملك خاص.

كذلك تغاضى عثمان عن حق الخليفة وحده بمنح الإقطاعات، عندما سكت على إقدام ابن خالته وواليه القوي على البصرة عبد الله بن عامر على منح أخيه إقطاعاً كبيراً دون استئذان الخليفة.

وستتكرس هذه التعديلات أيام الأمويين، الذين اعتبر وصولهم إلى السلطة، انتصاراً للاتجاه الذي انغمس أصحابه في حياة الدعة والثروة التي وفرتها الفتوحات. والذين أدركوا أهمية تكديس الأموال واقتناء الأراضي والإقطاعات للاستمرار في تلك الحياة الجديدة. وهؤلاء هم الذين دعوا إلى أن تكون أرض الفتوح مغنماً خاصاً بهم. وهم بعض القبائل العربية التي وقفت إلى جانب الأمويين، والتي أدرك رؤساؤها أهمية ملكية الأرض الزراعية، فسارعوا للحصول عليها بكل الطرق، مستغلين أحياناً فرصة ترك أصحاب الملكيات الصغيرة لأراضيهم ونزوحهم نحو المدن بأعداد كبيرة، ليحصلوا عليها بأثمان بخسة. كما ساعدهم على ذلك سماح عبد الملك بن مروان وابنه الوليد للعرب بشراء أرض الخراج ودفع العشر عنها بدلاً من الخراج، ويبدو أن مساحات واسعة قد تحولت عن هذا الطريق إلى ملكيات خاصة أو أراضي تدفع العشر، حتى أنها تركت آثارها الواضحة على واردات الخزينة. من هنا نفهم ذعر عمال الخراج زمن الحجاج من هذا الأمر، ثم العودة إلى فرض الخراج على تلك الأراضي.

وبالإضافة إلى تلك الملكيات الواسعة التي تشكلت بالطرق التي أشرنا

إليها أو عن طريق الشراء بواسطة الأموال التي حصل عليها العمال والولاة بطرق غير مشروعة وجدت أيضاً أراضي واسعة أخرى باسم الخليفة الأموي.

ذلك أن هؤلاء الخلفاء افترضوا أن مال الأمة ملك لهم. وتعودوا أن يتصرفوا فيه كما لو كان حقاً خالصاً لهم وبذلك تركزت الثروات في أيديهم وصاروا ينتزعون قسماً من الأراضي العامة ليحولوها إلى ملكية خاصة بهم. خاصة أرض الصوافي. هكذا فعل معاوية سابقاً يوم كان والياً على الشام بصوافي البطارقة، وهذا ما فعله، عندما أصبح خليفة بصوافي كسرى، ومن ثم خلفاؤه بالصوافي المنتشرة في كافة أنحاء الدولة.

ولم تكن هذه الصوافي مواتاً، وإلا لما أثارت أية مشكلة بل كانت أراضي زراعية خراجية الأمر الذي سبب سخط المسلمين على أعمال بني أمية. ولم يشذ عن ذلك، سوى عمر بن عبد العزيز، الذي أعاد ضياع أبناء أسرته إلى الخراج. لكن كل شيء عاد إلى حاله بعد وفاته.

نتج عن مجمل هذه التطورات، أن بدأت تظهر أنواع جديدة من الأراضي وأشكال الإقطاع. فظهرت بواكير الإلجاء والإيغار والطعمة.

والإلجاء هو خوف صاحب الملك من استيلاء الظالم عليه، فيواطىء رجلاً آخر ذا نفوذ، على إظهار شرائه منه حيث لا يريد بيعاً حقيقياً. وبتعريف أدق هو اضطرار أو حمل من لم يعد من الرعية قادراً على حماية ممتلكاته على نقلها لاسم بعض ذوي النفوذ والقوة احتماءً بهم وفراراً من ثقل بعض الضرائب.

والإلجاء لم يكن إسلامي الأصل، ولم تعترف به الشريعة الإسلامية، وهي إن اعترفت به فباعتباره عملية بيع وشراء، وسيؤدي هذا الشكل الجديد إلى اتساع رقعة الملكيات الكبيرة لاحقاً، وهي وإن لم تؤد في البداية إلى

وضع أيدي الملجأ إليهم على تلك الأراضي الملجأة التي ظلت عملياً في أيدي أهلها يتبايعونها ويتوارثونها وإن كانت بأسماء من ألجأوها إليهم، إلا أنها ستؤدي في وقت متأخر إلى تلك النتيجة المتوقعة، وستتحول تلك الأراضي الملجأة إلى ملكية الملجأ إليهم قولاً وفعلاً. بل أكثر من ذلك سينتج عن ذلك أوضاع اجتماعية جديدة، إذ سيتحول الملاك الأصليون لهذه الأراضي أو ورثتهم، إلى فلاحين عند السيد الجديد.

كذلك شهد العصر الأموي بدايات ظهور الإيغار، الذي يعني الحماية، وذلك أن تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدى في السنة لبيت المال في الحضرة أو بعض النواحي. وكان للكلمة معنى اصطلاحي آخر، أي الإعفاء من الضريبة وذلك بأن يوغر الخليفة الرجل الأرض من غير أن يحمله أي التزام مالي مقابل ذلك.

أما الطعمة، فهي أن تدفع الضيعة إلى رجل يعمرها، ويؤدي عشرها وتكون له مدة حياته، فإذا مات ارتجعت من ورثته. والطعمة شبه الرزق (الراتب) وأول إشارة لها، أن عمرو بن العاص استطاع أن يحتفظ بولاية مصر كطعمة له طيلة حياته مقابل مساندته الفعالة لمعاوية.

إذاً نستطيع أن نلخص التعديلات التي طرأت على نظام الإقطاع خلال العهد الأموي بالنقاط التالية:

– لم يعد الخليفة هو صاحب الحق الأوحد في منح الإقطاعات بل أعطى هذا الحق أيضاً إلى كبار الولاة خاصة ولاة العراق.

– لم تعد موجبات الإقطاع هي نفسها تلك التي كانت في صدر الإسلام بل صار الأمويون يهدون الإقطاعات على سبيل رد الجميل أو لأسباب ومصالح شخصية.

ـ لم يعد الإقطاع محصوراً بالأرض الموات، بل بات بعض من الأرض الخراجية، وفي بعض الأحيان سمح بشراء الأرض الخراجية وتحويلها إلى عشرية.

ـ عرف العهد الأموي توسعاً كبيراً في منح الإقطاعات، وبروز طبقة من الملاكين الكبار.

ـ ظهرت في هذه الفترة بدايات أنواع جديدة من الأرض والإقطاع كالإلجاء والإيغار.

مع العباسيين، لن تحدث تعديلات جوهرية بالنسبة للإقطاع عما كان عليه الأمر مع الأمويين إلى حين التسلط البديهي، منذ ذلك الوقت سيظهر شكل جديد من الإقطاع سيعرف باسم الإقطاع العسكري، وهو أساس الإقطاع العسكري الذي عرف عند السلاجقة لاحقاً وعند العثمانيين.

ذلك أن هؤلاء الديالمة حملوا معهم من بيئتهم الأصلية مفاهيم مختلفةً حول الملك والتملك. وكانت نظرتهم إلى ذلك، نظرة الجندي المرتزق لما يستولى عليه. فاعتبروا الأرض غنيمة وأهملوا المفهوم الإسلامي لها. وترافقت هذه النظرة للأرض مع ازدياد أزمة الخزينة، التي كانت قد بدأت بالظهور منذ أوائل القرن الرابع إلا أنها اشتدت مع وصول البويهيين بسبب سياساتهم في تجميع الأموال، وعدم الاهتمام بتطوير اقتصاديات البلاد، والإسراف في النفقات، وسوء الإدارة، وخضوعهم لمطالب الجند المالية التي لا تتوقف. لذا سرعان ما وجدوا أنفسهم عاجزين عن تأمين مرتبات الجند وتلبية مطالبهم. وبدلاً من أن يبحثوا عن حلول لهذه المشكلة بطرق لا تؤدي إلى مزيد من التدهور، كما فعل الخلفاء سابقاً، عن طريق بيع ضياع الخليفة، وعقد القروض

المحدودة، والتدقيق في الحسابات بهدف التوفير. نراهم يلجأون فوراً إلى نظام إقطاع الأراضي للجند بدلاً من الرواتب، أوليست الدولة غنيمة لهم، والأرض أرضهم! وسيكون لهذا النظام أسوأ الأثر على موارد الخزينة وعلى تدهور الزراعة.

صحيح أنه قبل البويهيين، كان الخلفاء يقطعون القادة أحياناً، لكن هذه الإقطاعات لم تكن بدل الرواتب بل كانت امتيازات ومنحاً إضافية. كما أنها كانت محدودة جداً إذ انحصرت بعدد قليل من كبار القادة الأتراك وهذا الإقطاع لم يكن وراثياً وللخليفة أن يلغيه متى أراد.

لقد بات هذا الشكل الجديد من الإقطاع واحداً من أربعة أشكال عرفتها الأرض الإقطاعية وهي: إقطاعات مدنية، التي تمنح للموظفين الكبار بدل الرواتب وتسترد إذا ما عزل الموظف، وإقطاعات خاصة، وهي التي تعطى للشعراء والسمّار والمغنّين، ويكون لصاحبها الملكية التامة، وحق توريثها من بعده. كما يدخل في هذا الصنف إقطاع الأرض المتروكة والموات ثم إقطاع الخليفة والأمراء البويهيين. وأخيراً الإقطاع العسكري، وهذا الأخير كان الأوسع انتشاراً ورقعة.

كذلك لم يعد الخليفة هو الذي يمنح الإقطاعات بل بات الأمير البويهي مانح الإقطاع الأول. واستولى البويهيون على ضياع الخلافة. وخصّص للخليفة إقطاعاً خاصاً به.

بدأ الإقطاع العسكري بالظهور، عملياً عندما أعطى معز الدولة الإقطاعات لقادته وخاصته ولقسم من الجند كبديل عن الراتب. وفي بعض الحالات أُعطيت مناطق الجند ليأخذوا عطاءهم من واردها فاستأثروا بالوارد وامتلكوا الأراضي عن طريق الإلجاء وغيره. وتوسع نطاق الإقطاع العسكري بعد ذلك، حتى أن الأراضي الزراعية حول بغداد أعطيت بالإقطاع زمن جلال الدولة. كما توسعت الإقطاعات العسكرية على حساب الأنواع الأخرى

للأراضي، مثل الضياع الخاصة وأراضي الخراج. وقد تطرف عضد الدولة فمنح الجند إقطاعات من أراضي الوقف.

من الناحية المبدئية، كانت هذه الإقطاعات تمنح للجند من أرض الخراج. ويفترض فيها أن تفيد المقطع من الوارد فهي بالأساس إقطاع لوارد الأرض، في أراضي لها زراعها وملاكوها. وهذه الإقطاعات لا تورث كما أنها لا تدوم مدى الحياة. ولا تعتبر ملكاً لصاحبها لأن الأمير البويهي يحتفظ بحق إلغائها متى أراد. ومن المفترض أن يدفع المقطع شيئاً من الوارد للدولة. كما كان ينتظر منه العناية بالقنوات المارة بأرضه. أما السلطة داخل إقطاعه فيفترض أن تبقى بيد الإدارة المركزية.

لكن الدافع كان العكس تماماً. فالإقطاعيون الجدد من العسكر ما كانوا يدفعون للخزينة شيئاً يذكر، ولم يتركوا للإدارة المركزية أي نفوذ في إقطاعاتهم التي اعتادوا أن يديروها بواسطة وكلاء. ولم يحتفظوا بأي سجل بواردهم. وتحكموا بزراعها كما يشاؤون وكثر التجاوز والمصادرة وفرض رسوم إضافية. وكثر إيجار الأراضي من قبل الملاكين إلى المقطعين العسكريين تجنباً للابتزاز كما هرب البعض وتركوا الأراضي لهم. وكان الجند يخربون إقطاعاتهم ثم يردونها ويعتاضون عنها بأية طريقة بإقطاع أكثر وارداً.

ولقد امتد الإقطاع العسكري ليشمل كل أنواع الأراضي تقريباً. إذ كلما ازداد ضعف الأمير، توسعت إقطاعات الجند. ذلك أن ارتهان الأمراء البويهيين للجند خاصة في مرحلة ما بعد عضد الدولة، أدى إلى انفلات الجند في السيطرة على الإقطاعات والاستيلاء على الأراضي. وبالرغم من التوسع البويهي في اعتماد الإقطاع، بدلاً من الرواتب. إلا أنه لم يشمل كل عناصر الجيش وظل محصوراً بأصحاب المراتب العليا، أي مختلف أصناف القادة الكبار والأواسط والصغار بالإضافة إلى قسم من عناصر الجيش الأخرى.

ولم يكن القائد المقطع مسؤولاً عن تأمين رواتب جنده إذ ظل هؤلاء يتلقون رواتبهم من خزينة الدولة.

لقد أدى هذا النظام، إلى تدمير الحياة الزراعية، وإفقار خزينة الدولة، ولم يحل مسألة مرتبات الجند.

وعلى كل حال، سيتابع الإقطاع العسكري تطوره، فيما بعد خاصة بعد المرحلة البويهية. فلم يعد محصوراً بالجند المحترفين. بل باتت الأراضي توزع على الفلاحين مقابل خدمات عسكرية وهذا شكل آخر من أشكال الإقطاع العسكري.

هذه باختصار شديد أحوال الإقطاع في العصر البويهي وما قدمناه في هذا العرض هو محاولة تبيان تطور مفهوم الإقطاع منذ بداياته وصولاً إلى العصر البويهي. وهو عرض مختصر جداً، لم يدخل في التفاصيل الكثيرة والمتنوعة في هذا المجال. فموضوع الإقطاع موضوع شائك ومعقد، نظراً لتنوع الأراضي واختلاف الفقهاء، وتعدد التطبيقات الإقطاعية في الفترات المختلفة.

نصوص في الإقطاع

للمخزومي وابن جماعة والعمري

(١)
ديوان الجيش للمخزومي(*)

وأما رسوم ديوان الجيش بالديار المصرية:

فإن ذلك يجتمع في أربع جهات: إنفاق واجب، وإيجاب مشاهرة، وإقطاع جيشي، وإقطاع اعتداد. فالإنفاق يكون للهُجَرية المرسومين بالحُجَر وغيرهم. وفي الإنفاق إقطاع على ثلاثة أضرب، فمنها الوزن وهو مما لا نقص فيه. والثاني العدد النقيل واقتطاعه خمسة دنانير من كل مائة دينار من حساب قيراط وخُمْس عن كل دينار. وعادة كتّاب الجيش يجبرون فيه الكسر؛ فمن كان له في الشهر دينار واحد استثني منه عن حق العدد بقيراطين ومن كان له ثلاثة دنانير اقتطع منه سدس دينار. وإن بلغت في الشهر تسعة دنانير اقتطع منه نصف دينار ولو حمل على الحساب المقدم ذكره لكان الاقتطاع ثلث وثمن دينار. ومثله في الشهر تسعة عشر ديناراً؛ فالاقتطاع منه دينار واحد ولو حُمل على الحساب المذكور لكان نصف وثلث وثمن دينار. والثالث من أول هذه الطائفة الذين يقبضون بهذا القبض كالرهجية ومن يجري مجراهم فإنّ الاقتطاع منهم ستة دنانير وثلثان من المائة من حساب قيراط وثلاثة وأخماس قيراط من كل دينار والحال في جبر الكسر على ما تقدم ذكره.

وربما كان لأرباب الإنفاق جراية وقضيم. والجراية إنْ كانت خبزاً اختلف مقدارها فمنهم من له وظيفتان، ومن له وظيفة واحـدة ونصف؛ وهو الذي يطلق عليه قدر الجراية في الديوان. ومنهم من له وظيفة واحدة، ومنهم من يطلق جرايته قمحاً فيكون في الشهر التام ثلث اردب، وفي الناقص ربـع ونصف ثمن اردب، والقضيم نصف ويبة في اليوم. وكانت العادة متقدماً جاريةً أن يكون الإنفاق في أربابه على حكم من له ثلاث عطيات في السنة كل عطية أربعة أشهر وخمس عطية ذلك في كل اثنين وسبعين يوماً عطية. وهذه العادة، كانت متروكة في آخر وقت.

إيجـاب المشاهـرة فهم أرباب الخِـدَم الذين لا تستقـر على حال لما يتخلل ذلك من التولية والصرف والزيادة والنقص فإنهم يـوجب لهم في كل شهر استحقاقهم بقدر المباشرة. وكذلك أرباب الرواتب. ومعاملةُ الإيجاب لمن هذه حالُهُ كانت جاريةً في ديوان الجيش وتنقلت إلى ديوانٍ أُفردَ لذلك وسُمّي بديوان الرواتب[١]، وانتقل من أن يكون فرعاً من ديوان الجيش إلى أن صار متوليه فرعاً لمتولي ديوان المجلس الذي تجري فيه معاملات الأموال.

(*) أبو الحسن علي بن عثمان المخزومي (٥١٢ ــ ٥٨٥هـ). كان قاضياً كوالده بالقاهرة. وهو من فقهاء الشافعية المعروفين. ويقول عنه الحافظ المنذري (في التكملة ١/١٨٩): «كان عارفاً بكتابة الخراج. وصنّف في ذلك كتاباً. وتقلّب في الولايات كثيراً وتقدّم فيها». وقارن عنه: طبقات الشافعية للسبكي ٧/٢٢٧. والنص الذي أثبتناه هنا عن كتاب المخزومي: المنهاج في علم الخراج، ص ٦٨ـ٧٢ (نشرة كلود كاهن ويوسف راغب / المعهد الفرنسي بالقاهرة ١٩٨٦).

(١) فصِل بين الأمرين في العهد الأيوبـي؛ وكانا موحّدين في العهد الفاطمي. وقد عاصر المخزومي العهدين؛ وربما عمل في الديوان الفاطمي.

وقد كان يوجب من ديوان الجيش أيضاً مشاهرة الأجناد المستخدمين في المراكز. وذلك أنه كان بكل مركز نائب عن ديوان العرض يتعرض في كل وقت المركز به بالأعمال فمن صح عرضه في مجلس الحرب قرر التعريف بصحة عرضه واستمرار خدمته، وفذلك العدة في آخره، وأصدر إلى الديوان بالباب وعلى ظهره خط متولي الحرب بصحته، ويوقّع عليه متولي ديوان المال بإخراج الحال ويخرج من الديوان ما يشهد به فيه من موافقة أو غيرها، وآخر قبض؛ ويوقع تلوه بإيجاب ما شهد به الديوان، ويعيِّن فيه الاستحقاق إلى حين تقرير التعريف، ويخلِّد التوقيع الديوان، ويوجب الخرج به. وإن كان منهم من له جراية وجب إيصاله بالجراية خرج مفرد، وعيّن في خرج الإيجاب ذكر ورود التعريف، وشموله بالتوقيع، وتاريخ التوقيع. فإنْ تضمَّن التعريف ذِكْرُ ما يَجِبُ اقتطاعُهُ عن ترجُلٍ أو غيره اقتطع ذلك الإيجاب فاستثنى منه منسوباً إلى ستة. ومن الأجناد من كان تجرد إلى المراكز بالثغور الشامية فيجري على رسمه في اقتطاعه وينفق فيه معونة لا يحاسب بها وهو عشرة دنانير عدد لكل فارس ويسمّى من هذه حاله «بدل» لأن الخدمة تدور عليهم.

وأما الإقطاع الجيشي فله حكمان أحدُهُما ما يكون هلالياً. والعادةُ فيه أن يوجب من ديوان الجيش استحقاق من هو مقطع به لشهرين وثلاثة وأربعة فيكون للسنة عدة إيجابات. والعرض لازم عند التماس الإيجاب. والآخر الخراجي وهو أجر الواجبات في السنة الهلالية على مال السنة الخراجية الجارية معها، وتداخُلُ السنة الخراجية في السنة الهلالية معروف. وقد تقدّم القول في كتابنا هذا بما يغنى به عن تكريره في هذا الموضع ولا يوجب لها ولا استحقاقهم إلّا بعد تقضّي السنة. ويوجب على الكمال لمن يستحقها في خرج واحد بخلاف المقطعين في الهلالي.

وأمّا إقطاع الاعتداد، فإنّ ذلك لا يكون إلاّ في العرب المدونين خلا العرب القرشيين؛ فإنّ حكم واجباتهم حكم الواجبات الجيشية. ولا يوجب لأرباب الاعتداد خرج. وكانت العادة جارية عند عرضهم بالقبض وهو أن يحضر خلاف فيخلص من خد كل فرس شيته (؟) مقداراً يسيراً فتكون شيمة له خشية من تكرر الرجالة على دواب الفرسان الذين تقدم عرضهم. ويتقدم كل مقدم وأتباعه معه من نفرة العرض ويقدر لذلك جريدة نسختها جريدة باستمرار واجبات فلان بن فلان ومن معه من العرب الفلانيين الذين خرج الأمر العالي بإقطاعهم الأعمال الفلانية لاستقبال السنة الخراجية بعد ما شرط عليهم من لزوم الطاعة، وحفظ الطرقات، والسعي في المهمات، والخدمة في العساكر المنصورة بغير جارٍ، ولا جرايةٍ، ولا ما يخرج عن إقطاعهم. وضمان المقدم الدرك عنهم فيه قررت في التاريخ الفلاني

الأسماء والواجبات

فلان بن فلان المقدم	فلان بن فلان	ويعين مبلغ
اسمه	كذلك	
فذلك		
العدة	كذا وكذا	

ومبلغ واجباتهم في السنة من العين كذا وكذا. والأمر في إقطاعهم بحيث أمر به على ما يستقر. ثم قرر إقطاعهم بالمبلغ المستقر في الجريدة بما يستظهر به عليهم في عبرته من النواحي؛ لأن عادة العرب إذا أُقطعوا ناحية أن يجعل عبرتها معهم أكثر من عبرتها مع الأجناد لأن العادة على ما يقطع الأجناد عن كل دينار عين ثلاثة دنانير واجبات. فإذا تقرر الإقطاع وقع متولّي ديوان المال بإمضائه، ويثبته في ديوان المجلس وديوان الجيش والإقطاعات. وإن اتّفق أن تكون عبرةُ الإقطاع زائدةً عن مبلغ الواجبات يشرط عليهم القيام بالفاضل ويطالبون على كل أربعة دنانير اعتداد بدينار واحد جيشي في هذا الإقطاع، ويساقُ ذلك من ديوان الإقطاعات على متولي فواضلَ الإقطاعات

بالعمل الذي يتولاه ولأجل ذا ينفق من فواضل الإقطاعات وما يجري مجرى ذلك من حفظ العبرة وغيرها.

لم يكن ديوان الجيش مفرداً بشيء من أحواله خلا العرض، وليس إليه التوقيع في شيء من أمور الجيش بل إذا كتب أحد الأجناد رقعة يذكر أن له إقطاعاً محاولاً وقد عيّن على فاضل أو غيره وقع فيها متولي ديوان المال بإخراج الحال فيجابُ تِلْوَما وقع من ديوان المجلس بامتثال الرسوم وأخرج حاله فيُقال: ورجع إلى ديوان الجيوش المنصورة؛ فدلّ على أن مترجمها من الطائفة الفلانية ومبلغ واجبه في السنة ويعين مبلغه ويفصله بالأصل وما زيد فيه ويذكر تاريخ توقيعات الأصل والزيادة وما هو مقطع به من ذلك المحلول بعده فيوقع إلى ديوان الإقطاعات فيجيب أن المستقر باسمه في الإقطاع كذا وكذا وأنه قد تضمن سؤاله كذا وكذا، ويوقع إلى ديوان المجلس يذكر ما يدل عليه فيجاب منه بمثل ما شهد به ديوان الإقطاعات ويوقع بإجابة سؤاله على ما يراه الآمر بالتوقيع.

من كانت عليه علقة ديوانية مثل سلاح أُطلق له من الخزائن عارية فعدم قوم بما يستظهر به للديوان واقتطع من واجبه عن كل دينار واحد عيناً ثلاثة دنانير واجبات. وإذا سقط بالوفاة أحد الأجناد أعلم على اسمه بالوفاة على ما تقدم من إشارات خطوطهم وعين تاريخه وذكر فيه أنه على ما أنهاه النقيب الفلاني. والنقباء أصل في حفظ طوائف الجيش والشرع في إقامتهم أثر فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل عام خيبر على كل عشرةٍ عريفاً؛ ولأن في ذلك مصلحة وهو أن يقوم العريف بأمورهم ويجمعهم في وقت العطاء وفي وقت الغزو قاله أبو إسحاق الشيرازي[٢]. وروى أبو جعفر

---

(٢) في المهذّب لأبي إسحاق الشيرازي ٢/٢٤٨: «... ويُستحبُّ أن يجعل على كلّ طائفةٍ عريفاً لأن النبيّ صلى الله عليه وسلم جعل عام خيبر على كلّ عشرة عريفاً. ولأنّ في ذلك مصلحةً؛ وهو أن يقوم العريف بأمورهم، ويجمعهم في وقت العطاء، وفي وقت الغزو...».

الهاشمي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص[٣]: أمّا بعد! فلا تسِرْ بالناس إلاّ على تعبئةٍ وأمراء وأمرِ ضابط يعرف من رآه أنك عملته برأي صليب. وإن كان فارساً طولب النقيب بحمل دابته إلى الاسطبلات السلطانية ويحمل عدته على حسب حاله وآلة طائفته إلى خزائن السلاح وقرر بذلك تعريفات والتمس فيها متولي الاسطبلات والخزائن بوصول ما يذكر وصوله إليهما. وإن قُتل الفارس في حرب لم يطالب النقيب عنه بشيء، ويعلّم على اسمه عوضاً عمّن سقط بالوفاة استشهد. وعادة كتاب الجيش أن يقتطعوا رسم الربيع؛ وهذا الرسم كان يقتطع من أرباب الإنفاق من مدة الربيع عن القضيم؛ فلما نُقلوا إلى الإقطاع جعل اقتطاع الربيع عوضاً منه ثم صار ذلك رسماً سارياً في جميع المقطعين. وهذا الرسم يلزم كل فارس في كل سنة سواء كان الفارس من أرباب الإنفاق أو الإقطاع. فإن كان واجبه ثمانية عشر ديناراً لم يلزمه الربيع الا عن رأس واحد وإن كان تسعة عشر ديناراً لزمه عن رأسين وإن كان واجبه تسعة وعشرين ديناراً لزمه عن ثلاثة أرؤس اقتطاع هذا الرسم من واجب ذي القعدة وذي الحجة. فإن أثبت الفارس أو انتقل من الترجل إلى التفرس في بعض شهور السنة لم يلزمه حق ربيع. وأما الترجل فالذي يقتطع فهو أن يكون فارساً ويترجل بنفوق دابته ولزمه حق الرجل لمدة ما بين تاريخي النفوق والاقا... إن كانت تزيد على شهر وإن كان ذلك لم يقتطع منه شيء من الأصل فيه أنه إن كان أصل إثباته على حكم الترجل ونقل إلى التفرس أعيد إلى ما كان له على الترجل، وإن كان أصل إثباته فارساً أعيد في رسم الترجل إلى ما يقضي به الاحتياط. هذه رسوم القوم. فأما عروض الجيش وأنها تقام الاسم وواجبه وإقطاعاته وبسطت قبالة الاسم ما يوجب من الخروجات وما يجري في أمره من إخراجات الأحوال

---

(٣) النصُّ عن غير أبي جعفر الهاشمي في سيرة عمر لابن الجوزي، ص ١٢١.

والزيادات والمناقلات من إقطاع إلى غيره. وأما جرائد الإقطاعات فهي على خلاف ذلك وهو أن يقام العمل وتذكر ناحية منه وعبرتها وأسماء مقطعيها وما انساق فاضلاً فيها للديوان ويشطب بما تجدده من الأحوال في ذلك. وأما إخراجات الأحوال والذي جرت به العادة أن يوقـع على رقعة السؤال بإخراج الحال فيجاب من ديوان الجيش بحال السائل والمستقر من واجبه والمقطـع منه والمحلول له ويوقـع تلوه إلى ديوان الإقطاعات فيجاب منه بما يدل عليه من حال الإقطاع خاصة؛ لأنّ ديوان الجيوش أقعد بعلم الواجبات، وديوان الإقطاعات أَولى بعلم العِبَر والمقطـع وما ينساق من الفواضل في النواحي. ثم يذكر ما يدل عليه ديـوان المجلس لأن في هذا الديوان مجلساً يقابل على ما يجري في ديوان الإقطاعات من أحوال الجند وما ينساق من الفاضل ويوقـع تلو ذلك بما يراه من إليه النظر من إقطاعه بمحلول واجبه للاستقبال الذي يراه. فأما من استجدّ إثباته فإنه إذا سأل إثباته في طائفة معينة بمبلـغ مميز ورفـع إلى الدواوين فأجيب منها بأنه ليس له اسم ولا رسم فيوقـع تلو ذلك بما نسخته ليحضر ليشاهد فيجيب اسفهسلار العساكر تحت ذلك بما نسخته: حضر وشوهد عرض على السلاح فيكون ذلك علامة لأنه عرضه وشهده فيما انتقل السلاح ومستصلحاً للإثبات فيوقـع حينئذ بإثباته بمبلـغ. . . محلولاً.

فأمّا من يلتمس إقطاع ناحية جارية في ديوان المال لم تكن عبرة إقطاعها واردة ديوان الإقطاعات أو محدث طين لم يكن له عبرة معينة جيشية فإن ذلك يوقـع فيه إخراجات الأحوال وما يشهد به الديوان السلطاني من ارتفاع الناحية أو المحدث ثم يوقـع بتقدير العبرة من ديوان الإقطاعات فيجاب منه بما يجب إقطاعها به ثم يوقـع بتقرير الواجبات من ديوان الجيش ويحاسي به بما يجب في ذلك ثم تعمل ورقة المسماة بورقة المسير من ديوان المال لأنه لم يكن في الأيام الماضية يوقـع بمحدث ولا ناحية تنقل من ديوان المال إلى الإقطاع حتى تعمل به ورقة تسمى ورقة المسير ويوقـع عليها من إليه النظر بالتصحيح

وتخلد ديوان المجلس فحينئذ يوقـع من إليه النظر بما يؤمر به من إمضاء الإقطاع فإن كان السائل في الإثبات من الغزاة وقـع تلو الإخراجات إلى رؤساء طائفة من يذكر حاله فإذا أجيب باستصلاحه وقـع إلى ديوان الجيش يذكر ما ينزل به مثله فإذا أُجيب منه بما ينزل به مثله من مبلـغ معين وجراية حينئذ وقّـع بإثباته.

ولولا أن هذه الرسوم[٤] قد تعطّلت ونُسـخ حكمُها وذهبت لاستوفيت أقسامها المعتادة وأحوالها المعروفة فإنها كانت طريقة مسلوكة ومعارف عن أهلها منقولة. وكتابة الجيش أسهل من كتابة الخراج ولكل منهما حظ من الصناعة. والله المعين برحمته.



(٤) يعني المخزومي التغيرات التي حدثت أيام صلاح الدين بعد زوال الدولة الفاطمية. ويبدو أنه آسِفٌ لما آلت إليه الأمور من فوضى في النواحي المالية.

(٢)

في الإقطاع

لابن جماعة الشافعي الحموي(*)

وهو ثلاثة أنواع: إقطاع تمليك، وإقطاع استغلال، وإقطاع أرزاق:

النوع الأول: إقطاع التمليك؛ وهو ثلاثة أصناف: **النصف الأول: إقطاع الموات الذي لم يُعمَّرْ قط.** فيجوز للسلطان أن يُقطعه لمن يحييه ويعمّره من الأجناد وغيرهم فيملكه المُقطَعُ فذلك مِلْك غيره[1]. فإذا أحياه

(*) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الحموي الشافعي (٦٣٩ ـ ٧٣٣هـ). من كبار فقهاء الشافعية. ولي قضاء القدس (٦٨٧هـ) ثم قضاء القاهرة (٦٩٠هـ) فالقضاء والخطابة بدمشق (٦٩٢هـ) فقضاء القُضاة ومشيخة شيوخ الطرق الصوفية (٧٠١هـ). ودرّس في أكثر مدارس مصر والشام حتى استعفى من القضاء لتقدمه في السن (٧٢٧هـ)؛ وانصرف للتأليف حتى وفاته عام ٧٣٣هـ. أهمّ مؤلّفاته: تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلم (طُبع مراراً)، وتنقيح المناظرة في تصحيح المُخابرة، والطاعة في فضيلة الجماعة، وكشف الغمة في أحكام أهل الذمة، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (طُبع)، ومستند الأجناد في آلات الجهاد (طُبع)، ومختصر في فضل الجهاد (والنصُّ هنا عن هذا المختصر من المخطوطة رقم ٣٤٣١٠ بالخزانة السهروردية بالمؤسسة العامة للآثار والتراث ببغداد؛ ق ١٢٦ ب ـ ق ١٣٦ أ). وانظر وصفاً للمخطوطة الكاملة ومحتوياتها في: أُسامة ناصر النقشبندي: مستند الأجناد في آلات الجهاد لابن جماعة / بغداد ١٩٨٢. وحواشي النصّ وضعها رضوان السيد.

(١) كذا في الأصل؛ وأحسب صحتها: عبرته.

فيملكه ملكاً مستقراً تاماً كسائر الأملاك. فإن أحيا مسلمٌ مواتاً بغير إذْن السلطان جاز ويملكُهُ بالإحياء[٢]. وقال أبو حنيفة رحمه الله[٣]: لا يجوزُ الإحياءُ إلّا بإذن السلطان[٤]. **الصنف الثالث**: إقطاع عامرٍ في بلاد الحرب التي لم يملكها المسلمون. فيجوز للسلطان أن يقطعه لمن يملكه عند فتحه. فإذا فُتِـح كان هذا المُقْطَـعُ أحقّ بملكه من غيره. وقد رُوي أنّ النبـي صلى الله عليه وسلم أقطع تميماً الداريّ بيت عينون وحبرون[٥] من أرض الشام قبل فتحه وهما قريتان. فحبرون مدينةُ الخليل عليه السلام، وبيت عينون قريةٌ بقُربها.

فصل: وما سوى ذلك من الأراضي كأراضي بيت المال والفيء والخراج فلا يجوز إقطاعها إقطاع تمليك لأنها كالوقف المؤبّد على مصالح المسلمين. وتمليكُ الوقف لا يَصِـحُ لا بإقطاعٍ ولا غيره.

وكذلك لا يجوزُ إقطاعُها إقطاعاً مؤبَّداً على رجلٍ ونسْله وعقبه أبداً ما بقوا، ولو وقفها على رجلٍ ثم على أولاده أو نسله وعقبه. ولا إقطاعها لكافر أو لمن ليس في إقطاعه ذلك مصلحةٌ للمسلمين لأنّ ذلك موقـوفٌ على مصالـح المسلمين العامّة فلا يختصُّ بها مَنْ ليس فيه منفعة. ولكنّ السلطان يفعلُ فيها ما يراه الأصلَـح من أمور وهي: استغلالُها لبيت المال، أو تسليمها

---

(٢) المسألة في الخراج ليحيى بن آدم ص ٦١ـ ٦٢، والأموال لأبي عُبيد ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧، والخراج لقدامة بن جعفر ص ٢١٥.

(٣) قارن بالخراج لأبـي يوسف ص ٧٦.

(٤) أغفل الناسخ (وليس المؤلّف في الغالب) الصنف الثاني وهو كما في الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٦٨ ـ ١٦٩، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢١٢: «إقطاع ما كان عامراً فخرب وصار مواتاً عاطلاً... فذهب الشافعيُّ إلى أنه لا يُملك بالإحياء سواءٌ عُرف أربابُهُ أو لم يُعرفوا. وقال مالك: يُملك بالإحياء سواءٌ عُرف أربابه أو لم يُعرفوا. وقال أبو حنيفة: إن عُرف أربابُهُ لم يُملك، وإن لم يُعرفوا مُلك بالإحياء...».

(٥) في الأصل: جيرون.

لمن يعمُرُها وينتفع بها بخراجٍ مقدّر، أو المُزارعة عليها إنْ رأى جوازَها، أو يُقطعها إقطاع استغلال كما يأتي ذكرها الآن.

النوع الثاني: إقطاع استغلال؛ وهو صنفان: **الصنف الأول**: أن يُقطع السلطان أرضاً من الفيء أو بيت المال لبعض الأجناد بما يستحقُّهُ من الكفاية ليستغلّها ذلك (المُقطَعُ) بنفسه أو بمن يقوم مقامه فيه من غير تمليك له ولا تأبيد. فيجوز ذلك لأنّ عمر رضي الله عنه أقطع بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من أرض خيبر بما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهن في حياته؛ وكانت عائشةُ ممن أقطعهُنّ ذلك. وأقطع عثمان بعض أرض السواد. فدلّ ذلك على جواز إقطاع الأرض لمن يستغلُّها من غير تمليك. وللمقطَع أن يؤجِّر الأرض المقطَعة مدة سنة؛ وهذا هو المُختَارُ عندي وعند جماعةٍ من المحققين لأنّ الحاجة تدعو إلى ذلك، إذ لو لم يجوِّزْهُ لتعطّلت فائدةُ الإقطاع في الغالب. وأمّا الزائدُ على سنة فلا تدعو الضرورةُ والحاجةُ إليه. وقيل: لا يَصِحُّ إيجارُ الإقطاع مطلقاً لتزلزُله باحتمال رجوع السكان فيه. والأول أَصَحُّ وبه أُفتي. **الصنف الثاني**: أن يُقطع السلطان بعض الخراج لبعض الأجناد المرتزقة فيجوزُ ذلك إذا كان رزقه ومقدار ما أُقطِعه معلومَين للسلطان والجند؛ وهو ما يراهُ السلطان من سنةٍ أو سنين معدودة. فإنْ كان ذلك الخراج بعض ما يخرج من الأرض مقاسمةً كما هو الغالب ببلاد الشام ومصرفي الإقطاعات فجوازُ إقطاعه مرتَّبٌ على جواز تلك المُقاسمة إنْ قلنا بجوازها جاز إقطاعُ ذلك؛ وإلاّ فلا يجوز. وإذا أقطع السلطان إقطاعاً مدة فاستمرّ المقطَعُ على أهليته استمر إقطاعُهُ إلى انقضاء المدّة. فإنْ مات في أثناء المدّة انحلّ إقطاعُهُ حينئذٍ وعاد إلى بيت المال. ويُعطي ورثتُهُ حصّةَ ما استحقَّهُ قبل موته[٦].

---

(٦) أضاف الماوردي في الأحكام السلطانية ص١٧٣: «فإن كانت له ذريةٌ دخلوا في عطاء الذراري لا في أرزاق الجند فكان ما يُعطَونه سبباً لا إقطاعاً».

فصل: وللسلطان أن يسترجع الإقطاعَ من المُقطَع (وإن استمر) استحقاقه إياه. وقبل حلول الخراج لم يُجز لأنه قد استحقّه في رزقه. فإنْ كان قبل حلول رزق المقطَع جاز لأنه لم يستحقّه بعد.

فصل: وغير الجيش من أهل الرزق على بيت المال؛ إن كان عملهم دائماً، ولا يصحُّ إلّا بتولية السلطان أو نوّابه كالقضاة والعُمّال وكُتّاب الديوان؛ جاز إقطاعُهُم على مال الخراج لمدة سنة. وأمّا إقطاعُهُم أكثر من سنة فقد جوّزه بعضُ العلماء ومنه بعضُهُم. (وإنْ لم يكن عملهم دائماً كالجُباة)[٧]، أو كان عملهم دائماً ولكنه يصحُّ بغير إذن السلطان كالأئمة والمؤذّنين؛ لم يَجُزْ إقطاعُهُم على مال الخراج إلّا بعد حُلُوله (واستحقاق) رزقهم، وتكون حقيقةُ ذلك حوالةً لا إقطاعاً.

فصل: أما أموالُ الجزية والخراج المضروب على أرض المشركين؛ فلا يجوزُ الإقطاعُ إلّا بعد حُلُوله واستحقاق المقطَع رزقه. ويكون ذلك حوالةً كما تقدَّم. فإنْ أقطع على الجزية والخراج المذكور قبل استحقاقهما لم يُجزْ لاحتمال أن يُسلموا قبل استحقاقه فيسقُط.

ولا يجوزُ إقطاعُ الزكاة من العشور وغيره قبل وجوبها إذا كانوا بصفة استحقاقه. فلو أُقطعت قبل وجوبها احتمل أن يتلف المالُ قبل وجوبها؛ فلا تجب. واحتمل أيضاً أن لا يبقى المقطَعُ عليها عند وجوبها بصفة استحقاقها فلا يجوزُ دفعُها إليه. وإن انقطع عليها بعد وجوبها مَنْ هو بصفة استحقاقها جاز ويكونُ كالحوالة على باب المال إلّا أنه لا يستقرُّ ملكُهُ عليها إلّا بقبضها. والأصنافُ المستحقون للزكاة هم الثمانية المذكورون في قوله تعالى[٨]: ﴿إنما الصدقاتُ للفُقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبُهُم

---

(٧) ساقطة في المخطوطة: عن أُسامة ناصر النقشبندي.

(٨) سورة التوبة: الآية ٥٩.

وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابنِ السبيل﴾. ولهم شروطٌ معروفةٌ في كتب الفقه. ويجب الصرفُ إلى الثمانية أو ما أمكن منها ـ هذا مذهبُ الشافعي وأحمد بن حنبل. وقال أبو حنيفة ومالك: يجوزُ صرفُها إلى بعض هذه الأصناف ولو لصنف واحد.

فصل: ولا يجوزُ إقطاعُ الأجناد المرتزقة شيئاً من الزكاة المشروعة وغيرها، ولا إقطاع الفقراء وغيرهم من أهل الزكاة شيئاً من (المال) المُعَدّ؛ لأنّ كلَّ واحدٍ من هذين المالين لأقوامٍ موصوفين بصفة استحقاقه فلا يجوز صَرْفُهُ إلى غيرهم. وقال أبو حنيفة: يجوزُ ذلك؛ فإنْ كان رزقُ بعض المرتزقة لا يقوم بكفايته وضاق بيت المال عن تمام كفايته صُرف إليه من سهم سبيل الله من الزكاة ما يكمل كفايته به.

النوع الثالث: إقطاع الأرزاق: وهو ثلاثةُ أَضْرُب: **الضرب الأول**: المعادن الباطنةُ في الأرض؛ وهي التي لا يُتوصَّلُ إلى نيلها إلاّ بعملٍ ومؤونة؛ كمعادن الذهب والفضة والنحاس ونحوها. فيجوز للإمام أن يُقْطِعَ منها ما يُمكّن المُقطَع العمل فيه والأخذ منه[٩]. وهذا إقطاع أرزاق لا يملك المقطَعُ به رقبة المعدن؛ بل يرتفقُ به مدة عمله فيه ومُقامه عليه. وليس لأحدٍ إزعاجه عنه. فإذا أعرض عنه زال حُكْمُ الإقطاع، وعاد إلى ما كان عليه.

فأمّا المعادنُ الظاهرةُ؛ وهي ما ظهر جوهرها المقصود منها بحيث يُتوصَّلُ إلى نيلها بغير عملٍ ومؤونةٍ كالملح والكحل والقار والنفط والكبريت؛ فهذه لا يجوزُ إقطاعُها بحالٍ بل ذلك مشتركٌ بين عموم الناس لا يختصُّ به

(٩) قال الماوردي في الأحكام السلطانية ص ١٧٤: إنّ في إقطاع المعادن الباطنة قولين؛ «أحدهما لا يجوز كالمعادن الظاهرة ـ وكُلُّ الناس فيها شَرَعٌ. والقول الثاني يجوز إقطاعُها لرواية كثير بن عبد الله... عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أقطع بلال بن الحارث معادن القَبَلية جليسها وغوريّها، وحيث يصلح الزرعُ من قُدَس...».

أحدٌ دون أحدٍ لا بإقطاعٍ ولا غيره. فإنْ أقطع السلطانُ شيئاً من ذلك لم يصحّ إقطاعُهُ، ويكونُ المقطَعُ وغيرُهُ فيه سواء.

الضرب الثاني: إقطاع ما بين العام من الشوارع والرِحاب ومقاعد الأسواق إذا لم يكن مختصاً بملك أحد، ولا يضرّ بالمارّة. فللسلطان أن يعطيه لمن يرتفقُ به بالعقود والبيع وغير ذلك من أنواع الارتفاق بهذه الأماكن عوضاً أو أُجرةً سواءً كان ارتفاقُهُ بإذن الإمام أو بغير إذْنه. وَمَنْ سبق إلى ما يقطعه السلطان من ذلك فهو أَحَقُّ بالارتفاق به إلى أن يقومَ عنه بجميع متاعه.

الضرب الثالث: إقطاع الحِمى فيجوز للسلطان أن يحمي موضعاً من الموات لرعْي مواشي الصدقة، وخيل المقاتلة، ومواشي الفقراء والضعفاء عن الإبعاد في طلب المرعى. ولا يجوز أن يحمي جميع الموات، ولا أن يحمي الماءَ العذب، ولا أن يحمي لنفسه خاصة، ولا للأغنياء خاصة، ولا لقومٍ معنيين دون غيرهم. فإنْ حمى حمىً عاماً استوى فيه الغنيُّ والفقير والمسلم والذمي. وإنْ خصّه بالفقراءُ مُنع منه أهل الذمة. وليس لغير السلطان أن يحمي شيئاً من ذلك. ولا أن يحمي الموات الذي حماه السلطان. ثم إذا زالت الحاجةُ إلى الحمى، واقتضت المصلحةُ تغييره جاز نَقْضُهُ وردُّهُ إلى ما كان قبل الحمى.

* * *

(٣)
الجيش وديوان الجيش
لابن فضل الله العمري(*)

أمّا عساكر هذه المملكة(١) فمنهم مَن هو بحَضْرة السلطان ومنهم مَن فُرِّقَ في أقطار هذه المملكة وبلادها. ومنهم سُكّانُ باديةٍ كالعرب والتُرْكمان. وجندُها مختلِطٌ من أتْراك، وجَرْكَس، ورُوم، وأكراد، وتُرْكمان. وغالبهم من المماليك المُبْتاعين، وهم طبقات: أكابرُهم مَنْ له إمرةُ مائة فارس وتَقْدِمَةُ ألف فارس؛ ومن هذا القَبِيل [ص ١٢٩ ب] يكون أكابر النُّوّاب، وربّما زاد بعضهم بالعَشَرة فوارس والعشرين. ثم أمراء الطَبْلَخانات، ومعظمهم مَن تكون له إمرة أربعين فارساً، وقد يوجد فيهم مَنْ له أزيد من ذلك إلى السبعين، ولا تكون الطَبْلَخانات لأقلّ من أربعين. ثم أمراء العَشَرات(٢) ممّن

(*) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (٧٠٠ ـ ٧٤٩هـ). عمل كما عملت أُسرته في القضاء وكتابة السر في الدولة المملوكية. وهو صاحب الكتاب الضخم في ذلك بعنوان: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (في سبعةٍ وعشرين مجلداً) وما أثبتناه هنا من الباب السادس من مسالك الأبصار الذي نشرته دوروتياكرافولسكي بعنوان: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (دولة المماليك الأولى) لابن فضل الله العمري، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت ١٩٨٦، ص ٩٣ـ٩٦، ١٠٨ ـ ١١١. والحواشي في النصّ من تحقيقاتها أيضاً.

(١) نصّ العمري في حسن المحاضرة ٢/١٢٩، والخطط ٢/٢١٥ ـ ٢١٦، وقارن بالصبح ٤/١٤ـ١٥، ٧/١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) بعض نص العمري في الصبح ٤/١٥، ٧/١٥٩.

تكون له إمرة عَشَرة، وربّما كان فيهم مَنْ له عشرون فارساً، ولا يُعَدّ إلاّ في أمراء العَشَرات. ثم جند الحَلْقة(٣)، وهؤلاء تكون مَناشيرُهم من السلطان كما أنّ مَناشيرَ الأمراء من السلطان. وأمّا أجناد الأمراء فمناشيرهم من أمرائهم. وهؤلاء جند الحَلْقَة لكلّ عِدّة أربعين نفر مُقَدَّمٌ منهم ليس له عليهم حُكمٌ إلاّ إذا خرج العسكر كانتْ مواقفُهم معه وترتيبُهم في موقفهم إليه.

ويَبْلغ بمصر إقطاع(٤) بعض أكابر الأمراء المئين المُقرّبين من السلطان مائتي ألف دينار جَيشيّة، وربّما زادتْ على ذلك. وأمّا غيرهم فَدُون ذلك، ودون [ط ٢/٣٨٤] دونه، ودون دونه إلى ثمانين ألف دينارٍ وما حولها. وأمّا الطَبْلَخانات فَيبلغ الثلاثين ألف دينارٍ وما يَزيد، ويَنْقص عليها إلى ثلاثة وعشرين ألف دينار. وأمّا العَشَرات فنهايتها سبعةُ آلاف دينارٍ إلى ما دُون ذلك. وأمّا إقطاعات جند الحَلْقة فمنه ما تَبْلغ ألف وخمسمائة دينار. ومن هذا المقدار وما حوله إقطاعات أعيان الحَلْقة المقدّمين عليهم، ثم ماد دون ذلك إلى مائتين وخمسين ديناراً. وأمّا إقطاعات جند الأمراء فإلى ما يراه الأمير من زيادةٍ بينهم ونقص.

وأمّا إقطاعات الشام(٥) فلا تُقارب هذا المقدار بل تكون على الثُلثين منها خلا ما ذكرناه عن بعض أكابر أمراء المئين المقرّبين [ص ١٣٠ أ]، فإنّ هذا نادرٌ لا حكمَ لـه، ولا أعرفُ في الشـام ما يقـارب هذا المقـدار إلاّ ما هو لنائب الشام.

وكلّ جند الأمراء تُعرَض بديوان جيش السلطان ويُثْبَتُ باسمه(٦)

---

(٣) بعض نصّ العمري في الصبح ٤/١٦، ٧/١٥٩.

(٤) نصّ العمري في الصبح ٤/٥٠، والخطط ٢/٢١٦.

(٥) نصّ العمري في الصبح ٤/٥٠، والخطط ٢/٢١٦.

(٦) نصّ العمري في الصبح ٤/٥٠، والخطط ٢/٢١٦.

وحِلْيَته ثم لا يستبدل به أميره إذا شاء إلّا بتنزيل عِوَضه وعرض المعوض. وللأمراء على السلطان في كلّ سنة ملابس، فأمّا مَن بحضرته فحَظُّهم في ذلك وافر. ولهم الخُيول في كلّ سنّة يُنْعَم بها عليهم. ولأمراء المئين مسْرَجة مُلْجَمَة والبقيّة عُرْي، وتمتاز خاصّتهم على عامّتهم بذلك.

ولجميع الأمراء بحَضْرته(٧) من المئين والطَبْلَخانات والعَشَرات الرواتب الجارية في كل عامٍ من اللحم وتوابله كلّها، والخبز والشعير، والزيت. ولبعضهم الشّمْع، والسُكّر، والكِسْوة في السنة. وكذلك لجميع مماليك السلطان وذوي الوظائف من الجند. وإذا نشأ لأحد الأمراء ولدٌ أُطْلِقَ له دنانيرُ، ولحمٌ، وخبزٌ، وعَليقٌ إلى أن يستأهل الإقطاع في جملة الحَلْقة، ثم منهم من يُنْقَلُ إلى العشرة أو إلى الطَبْلَخانات على حسب الحظوظ والأرزاق.

وإذا رَكِبَ هذا السلطان إلى الميدان للَعب الكُرَة(٨) يفرّق حوائص ذهب على المقدّمين؛ وركوبُه إلى الميدان يكون دائماً يومَ السبت في قوّة الحرّ(٩) نحو شهرين من السنة. يُفرّق في كلّ ميدان على اثنين بالنَوْبة، فمنهم مَنْ تجيء من خواصّه عليه السكّر والحَلْوى في رمضان والأضحية في عيد الأضحى على مقادير رُتَبهم والبرسيم لتَرْبيع دوابّهم، ويكون في تلك المدّة بَدَل العليق المرتَّب لهم.

ومن مُصْطَلح صاحب مصر أن تكونَ [ص ١٣٠ ب] تَفرِقَتُه الخَيلَ على أمرائه في وَقْتَين(١٠): أحدُهما عندما يَخْرُج إلى مَرابِط خيله في الربيع عند اكتمال تَرْبيعها، وفي ذلك الوقت يُعطي أمراء المئين مُسْرَجةً مُلْجَمةً بكنابيش

---

(٧) نصّ العمري في الصبح ٥١/٤، والخطط ٢١٦/٢.

(٨) نصّ العمري ببعض التغيير في الصبح ٥٥/٤، والخطط ٢١٦/٢، ٢٠٠/٢.

(٩) زاد في الخطط ٢٠٠/٢: «... بعد وفاء النيل».

(١٠) نصّ العمري ببعض التغيير في الصبح ٥٤/٤، والخطط ٢١٦/٢، ٢٠٠/٢ ـ ٢٠١.

مُذهَّبة والطَبْلَخانات عُرْياً، وعند لَعبِه بالكُرَة في الميدان، وفي ذلك الوقت يُعطي الجميع مُسْرَجة مُلْجَمة بلا كنابيش بفضّة خفيفة. وليس للعَشَرات حظٌ في ذلك إلّا ما يتفقدهم به على سبيل الإنعام. ولخاصّة المقرّبين من الأمراء المئين والطَبْلَخانات زياداتٌ كثيرةٌ في ذلك بحيث يصل إلى بعضهم المائة فَرَس في وله أوقاتٌ أخرى يفرّق فيها الخيلَ على مماليكه وربّما أعطى بعض مُقدَّمي الحَلْقَة. والقاعدة عنده أنّه كلّ مَنْ نَفَقَ له من مماليكه فرسٌ يُحضِر من لَحْمه والشهادة بأنّه نَفَقَ ويُعطيه فرساً عِوَضَه.

وأمّا أمراء الشام[١١] فلا حظَّ لِأحَدٍ منهم في أكثرَ من قَباءٍ واحدٍ يُلْبَسُ في وقت الشتاء إلّا مَن تَعرَّض لقَصْد السلطان فيُحْسِنُ إليه. ولخاصّه[١٢] المقرَّبين أنواعٌ من الإنعامات كالعَقار والأبنية الضخمة التي ربّما أنفق على بعضها أزيد من مائة ألف دينارٍ، وكساوي القُماش المنوَّع. وفي أسفارهم في أوقات خروجهم إلى الصَّيْد وغيرها العُلوفات والأَنْزال.

ومن عادة هذا السلطان الخروجُ إلى الصيد مرَّاتٍ في السنة. فإذا خَرَجَ أنعم على أكابر أمراء المئين ــ ولا أعني المقرَّبين، بل أكابرهم قَدْراً وسِنّاً كلّ واحدٍ منهم بألف مثقالٍ ذهباً وبِرذَونٍ خاصٍ مُسْرَجٍ مُلْجَمٍ وكَنْبُوشٍ مذهَّب.

ومن عادته [ص ١٣١] أنّه إذا مرّ في مُتَصيَّداته[١٣] بإقطاع أميرٍ كبيرٍ قدّم له من الغَنَم، والإوَزّ، والدّجاج، وقَصَب السكّر، والشعير ما تَسْمو هِمَّةُ مِثْله.

* * *

... فأمّا الإقطاعاتُ[١٤] فالرَسْم فيها أن يقال: خَرَجَ الأمر الشريف.

---

(١١) نصّ العمري في الصبح ٤/٥٥.
(١٢) نصّ العمري في الخطط ٢/٢١٦.
(١٣) نصّ العمري في الصبح ٤/٦٣، والخطط ٢/٢٠٠.
(١٤) نصّ العمري في الخطط ٢/٢١١.

وأمّا الوظائف، والرواتب، والإطلاقات، فالرسم فيها أن يقال: رُسِمَ بالأمر الشريف. وليس بمَوْضعِ استيعاب أوضاع المكاتبات، ولو أخذْنا في هذا لطال. ولكنّا نَذْكر نُبْذةً تتعلّق بالمناشير، والتقاليد، والتواقيع؛ إذْ كانتْ هي الأصلُ لِجَريان الأرزاق بها. فأعلاها ما آفتُتِحَ بخطبةٍ أوّلُها: «أمّا بعدَ حمد الله»، حتى تأتي على: خَرَجَ الأمرُ في المَناشير، أو: رُسِمَ بالأمر في التواقيع. ثم بعد هذا أنزل الرُّتَب؛ وهو أن يفتتحَ في المناشير: خَرَجَ الأمر، وفي التواقيع: رُسِمَ بالأمر. وتَمْتازُ المناشيرُ المُفْتَتَحُ فيها بخطبةٍ: الحمد لله، بطُغَرا بالسواد، يُضمَّن آسمَ السلطان وألقابَه[15].

ومن عادة هذا السلطان في الإقطاعات للجند[16] أنْ يتولّى لنفسه آستخدامَهم. فإذا وقف قدّامه مَنْ يَطْلب الإقطاع [ص ١٣٦ أ] المَحْلول، ووقع آختياره على واحدٍ، أمر كاتبَ الجيش بالكتابة له، وكتب ورقةً مختصرةً تسمّى المِثال، مَضمونُها: خُبْزُ فلان كذا. ثم يكتب فوقَه رسْمَ المُستقِرّ له، ويناولها السلطان ويكتب عليها بخطّه: يُكْتَب، ويُعطيها الحاجبُ لِمَنْ رُسِمَ له، فيقبّل الأرض ثم يُعاد إلى ديوان الجيش فيُسَكّ شاهداً عندهم، ثم يُكْتَب مُربّعةً مُكمَّلةً بخطوط جميع ديوان الإقطاع، وهم ديوان الجيش، وعلائمُهم، ثم يؤخذ عليها خطُّ السلطان، ثم تُحمل إلى ديوان الإنشاء والمكاتبات فتُكْتَب المناشير، ثم يُعلّم السلطان عليها علامةً على ما تقدّم ذكرُه، ثم يُكمَّل ذلك المَنْشور بخطوط ديوان الإقطاع بعد المقابلة على صِحّة أصله.

فأمّا الاستخدام في البلاد النائبية[17] فليس للنوّاب مدخلٌ في تأمير أميرٍ عِوَضَ أميرٍ مات، بل إذا مات أميرٌ سَواءٌ كان كبيراً أو صغيراً، طولع السلطان

(١٥) زاد في الخطط ٢/٢١١ : «وقد بطلت الطغرا في وقتنا هذا».

(١٦) نصّ العمري في الخطط ٢/٢١٧.

(١٧) نصّ العمري في الخطط ٢/٢١٧.

بمَوْته فأمّر مَن أراد عِوَضه، إمّا ممَّن في حضرته ويُخرجه إلى مكان الخدمة، أو ممَّن في مكان الخدمة، أو نُقِلَ إليه مِن بلدٍ آخرَ على ما يراه في ذلك.

فأمّا جند الحَلْقة[١٨]، فإذا مات أحدٌ منهم آستَخْدَم النائبُ عِوَضَه، وكتب على نحوٍ من ترتيب السلطان المِثال، ثم المُربَّعة، وتُجهَّز المربَّعة مع البريد إلى حضرة السلطان، فيُقابَل عليها في ديوان الإقطاع، ثم إنْ أمضاها السلطان كتب عليها: يُكتَب، فيُكْتَب لها مربَّعةٌ من ديوان الإقطاع، ثم يُكْتَب عليها مِن [ص ١٣٦ ب] ديوان الإنشاء كما تقدّم في الجند الذين بالحضرة. وإنْ كان ما يُمْضِيها السلطان أخرجها لمن يرى. ثم يكون حكمُ الكتابة به حكمَ ما تقدَّم. ومَن مات من الأمراء والجند [ط ٢ / ٣٩٤] قبل آستكمال مدّة الخدمة حُوسِبَ وُرَّاثه على حكمِ الاستحقاق، ثم إمّا يُرْتَجَعُ منهم أو يُطْلَق لهم على قَدْر حصول العناية بهم. وإقطاعات الأمراء والجند، منها ما هو بلادٌ يَسْتغلّها مُقْطَعُها كيف شاء. ومنها ما هو نقدٌ على جهاتٍ يتناولها منها[١٩].

فأمّا أرزاق ذوي الأقلام[٢٠]، فإنّها مُشاهَرةً من مَبْلغٍ بعَيْنٍ، وغَلَّةٍ. ولأعيانهم الرواتبُ الجاريةُ في اليوم، من اللَّحْم بتوابله، أو غير توابله، والخُبْز، والعَليق، ولأكابرهم السكّر، والشَّمْع، والزّيت. والكِسْوةُ في كلّ سنةٍ، والأُضحية. وفي رمضان السكّر، والحَلْوى. و<مَن هو> أكبرُ من هؤلاء كالوزير، له في المدّة مائتان وخمسون ديناراً جَيشيّة، ومعه ما ذُكِرَ من الأصناف. والغلّة إذا يسطّر: وتَمّتْ، كانتْ بنظيرها، ثم ما دون ذلك، وما دون دونه. ومَنْ هو في الحضرة أمينٌ في ذلك.

---

(١٨) نصّ العمري في الخطط ٢ / ٢١٧، والصبح ٤ / ٥١.

(١٩) زاد في الخطط ٢ / ٢١٧: «ولم يزل الحال على ذلك حتى راك الملك الناصر محمّد بن قلاون البلاد... فأبطل عدّة جهاتٍ من المكوس وصارت الإقطاعات كلّها بلاداً».

(٢٠) نصّ العمري ببعض التغيير في الصبح ٤ / ٥١.

وأمّا القضاة، والعلماء؛ فالقضـاة أرزاقُهم على السلطان، وأكثرُهـا خمسون ديناراً في كلّ شَهْرٍ. ولهم المدارس التي تَسْتدر من أوقافها.

وفي دمشق معالمُ حكّامها على وقف برَسْم مصالـح المسلمين مُضافٍ إلى مال مسجدها الجامـع. وأمّا العلماء فليس لأحدٍ منهم شيءٌ إلاّ من أوقاف مدارسه إلاّ مَنْ له على سبيل الراتب أو الإدراريّ؛ وذلك قليلٌ، نادرٌ، لا حكمَ له فيُعرَّجَ على ذكره.

ولهذا السلطان صدقاتٌ جاريةٌ، ورواتبُ دارّةٌ. منها ما هو أرضٌ من بلادٍ، ومنها ما هو مرتّبٌ على جهاتٍ من مَبْلَـغٍ، وغلّةٍ، وخُبْزٍ، ولَحْمٍ، وزَيْت، [ص ١٣٧ أ] وكِسْوة. واللحمُ، والزيتُ، والكسوةُ قليلٌ نادرٌ لمن حصلتْ له بعناية. فأمّا الأرضُ، والمبلـغُ، والغلّةُ، والخُبْزُ، فكثيـرٌ جدّاً ومتّسـعٌ مـدّةً. وفي الغالب يتـوارثُه الأبنـاء عن الآباء، والأخ عن الأخ، وابن العمّ عن ابن العمّ حتّى أنّ كثيراً ممّن يموت ويُخْرَج إدرارُه من مرتّبه لِأجْنبـيٍّ فيَحْضر القريبُ بعد ذلك ويُقدِّم قصّتَه يذكر فيها أولويَّته بما كان لقَريبه فتُستعاد له.

وفي هذه المملكة قائمةٌ شعائرُ الإسلام بالمساجد والخـطابات في جميـع القُرى. وأمّا الأرزاق والإدرارات، فلا تُـؤخذ إلاّ بتواقيـع [ط ٢/٣٩٥] السلطان، ما قلّ منها وما جلّ.

وهذه المملكة تَشْتمل على عِدّةٍ من القِلاع، والحصون، والمَعاقل، وبكلٍّ منها نائبٌ، وحاكمٌ شرعيٌّ، وخطيبٌ، ومؤذِّنٌ، وكَحّال، وجرائحيٌّ، وحَفَظَة. ولحفظتها جَوامك لا إقطاعات. وبها آلاتُ التحصين، وذَوو أعمالٍ، وصناعاتٍ، والحجّـارين، والنجّارين، والحَـدّادين وما تَـدْعو إليـه ضرورةُ مثل ذلك.

* * *



مراجعات كتب

(١)

مالك الأرض والمزارع في صدر الإسلام

عبد العزيز الدوري

يتضمن عمل ضياء الحق قراءةً لمسألة المزارعة خاصة، ونظرية الملكية عامةً في صدر الإسلام. وقد أشار المؤلف إلى أنّ النظريات والفروض الواردة هنا هي تعقيداتٌ نظريةٌ، وأصاب حين ذهب إلى أنّ الفقهاء لم يكونوا منفصلينَ عن عالم الواقع لكنّ الإشكالات نجمت في نظره عن التناقض بين الإطار المثالي للشريعة، والواقع الاقتصادي والاجتماعي المستجدّ بعد الفتح. وهو يرى أنّ الإدارة الأموية قد حوّلت فكرة أرض الفيء العامّ إلى فيءٍ للدولة، وطوّرت المُزارعةَ التابعةَ لها تمهيداً لتحسين عائداتها. وتتصل نظريةُ الخراج بهذا التطور أيضاً. فقد صار تحت تأثير التقاليد الساسانية والبيزنطية إيجاراً أو مُزارعة؛ بينما صارت أرض الفيء أرضاً للدولة. ويضيفُ المؤلّف على سبيل الاستنتاج أنّ النهْي عن المُزارعة أمرٌ خاصٌّ بأراضي المدينة المنوّرة. لكنّ الظروف المختلفة التي ظهرت بعد الفتح أفضت إلى تخصيص هذا النهْي أو رفعه تماماً ليتوافقَ ذلك مع الاحتياجات الاقتصادية الجديدة والعلاقات المختلفة عن تلك التي كانت معروفة بالحجاز. وهكذا

(*) نشر هذه المقالة النقدية بالإنجليزية الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري مناقشةً لكتاب ضياء الحق: مالك الأرض والمزارع في صدر الإسلام (١٩٧٧) بمجلة Der Islam م ٥٦/ ١٩٧٧. وترجمها إلى العربية رضوان السيد.

فإنّ ممارسات المُزارعة في أرض الفتوح بعد مُضيّ عصر صدر الإسلام، صيغت في أحاديث وآثار مؤيِّدة لها. إنّ تعليل أوضاع خيبر بأنّ ذلك تمّ على سبيل المُزارعة يعكسُ تطوراتٍ متأخرةً كان الفقهاء يعيشون في ظلّها خارج شبه الجزيرة العربية.

أمّا فكرةُ الفيء؛ فإنّ ضياء الحقّ يعيدُها لعهد النبي صلى الله عليه وسلم. وقد وصلت ذروتها في عهد عمر بن الخطّاب الذي أوقف الأراضي المفتوحة، وترك الفلّاحين يعملون عليها مزارعين «مُرابعين»(*). لكنّ أوضاع المُزارعين العاملين ساءت في العصر الأُموي إذ تحوّلوا تدريجياً إلى خدمٍ وعبيدٍ لكبار المُلّاك الجُدُد. أمّا «إحياء الأرض الموات» فيعود في نظره إلى مرحلةٍ لاحقةٍ من مراحل التطور؛ عندما تغيرت وتحولت الأفكار عن المِلْكية تحت تأثير التقاليد والمؤسسات البيزنطية الواردة على المسلمين.

إنّ الفقهاء ــ عند ضياء الحقّ ــ لم يكونوا مهتمين بتتبع التطورات التاريخية وتأثيراتها؛ بل انصرفوا إلى صياغة الآراء والأحكام والقواعد. وعلى سبيل المثال، فإنّ آراءهم حول أراضي الصوافي تتجاهل تماماً وقائع عصر الخلفاء الراشدين.

إنّ المفردات والمصطلحات لا تتّسم بثباتٍ مطلقٍ في مضامينها. ذلك أنّ التطورات التاريخية تضعُها في سياق علائق جديدة. ويصحُّ هذا بالنسبة لمصطلح الفيء. والملاحظات اللاحِقَةُ عن التطورات التاريخية يمكن أن تكون مفيدةً في إيضاح بعض الأفكار أو التوصل إلى بعض الاستنتاجات.

لقد اتّخذ النبي صلى الله عليه وسلم بعض الإجراءات فيما يختصُّ

(*) المُزارع في الأصل هو الذي يعمل في الأرض من ضمن عقد مُزارعة. لكن لأنّ المُزارع صار مُرادفاً للفلّاح فقد ميزتُهُ بأنه مُزارعٌ مُرابعٌ (المترجم).

بأرض الجزيرة العربية. وكانت هذه الإجراءات ذات دوافع عملية، إذ بعثت عليها احتياجات الأمة الجديدة، وظروف اقتناء الأرض، وتوافُر اليد العاملة. وبسبب الطابع الخاصّ لهذه التصرُّفات، فإنّ قليلاً منها فقط اعتُبر «سُنّة» أو تحوّل إلى «سابقة قانونية»؛ من مثل تصرفه صلواتُ الله وسلامُهُ عليه في خيبر. تُشير رواياتُ المؤرخين إلى أنّ خيبر أُخذت عَنْوَةً، واعتُبرت غنيمة. لكنّ أرضها ـ لأسباب عملية ـ تُركت بأيدي الفلاّحين اليهود لزراعتها مقابل أخذهم نصف محصول الحبوب. أمّا النصف الآخر؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسمُهُ بين المسلمين بعد أن يأخُذَ خُمْسَهُ منه. وهكذا فإنّ اليهود كانوا مُزارعين مُرابعين يستعملون الأرض (دون أن يملكوها)[1]. وأُخذت فَدَك صُلْحاً؛ لذلك فإنها كانت «صافية» للنبي صلى الله عليه وسلم. لكنّ مصطلح «الصوافي» نفسه اتّخذ مضامين أخرى بعد الفتوح. ويَرِدُ مصطلحُ الفيء في القرآن الكريم، فيكونُ مُرادفاً أحياناً للغنيمة (وهي عُرْفٌ عربيٌّ قديم) (سورة رقم ٥٩/٦)؛ كما أنه يردُ متعلقاً بأرض بني النضير التي أُخذت بغير قتال، وتُركت «فيْئاً» للنبيّ يتصرف فيه كما يشاء (سورة رقم ٥٩ / الآيات ٧ ـ ٢٠). لكنّ الرسول لم يُبْقِ تلك الأرض على حالةٍ واحدة. فقد أعطى بعض تلك الأرض للمهاجرين، ولِأنصاريَّيْنِ اثنين، وتصرف بالباقي في شؤونٍ عامّةٍ وعائليةٍ خاصّة به عليه الصلاةُ والسلامُ[2]. أمّا بعد الفتح فإنّ الفيء اتّخذ معاني جديدة، وتعدّدت ظِلالُهُ. ففي سواد العراق، يبدو أنّ الفيء استُخدِمَ أولاً مُرادفاً للجزية العامّة بالحيرة وبانِقيا وأُلَّيس[3]. وبعد القادسية

---

(١) قارن بالبلاذري: فتوح البلدان ص٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، والواقدي: المغازي ٣/٦٨٩ ـ ٦٩٠، ٦٩٢ ـ ٦٩٣، ٧١٥، وابن هشام: السيرة النبوية ٣/٣٥٢.

(٢) الواقدي ٢/٣٧٧ ـ ٣٧٨، ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٣) تاريخ الطبري ١/٢٠٢٨، ٢٠٣٦.

يبدو أنّ المقاتلة اعتبرت كلّ الأراضي المفتوحة فيئاً لها (أي غنيمة)[٤]؛ إذ لم يكن «تقسيم الأرض» قد صار محظوراً. ثم إنّ بعض القبائل احتلّت أراضيَ خاليةً (= صوافي) في الأحواز[٥]، ودُستُبا (في همذان)[٦]، وكِرمان[٧]، وفي السواد (كربلاء)[٨]. وقضية قبيلة بجيلة تتكرر في المصادر. وكلُّ هذه الأراضي كانت صوافي، وقد استعادها الخليفة عمر بن الخطّاب من القبائل عام ٢١هـ[٩]. فَحَوالي العام ١٧هـ/٦٣٨م عزم عمر على إيقاف الأرض المفتوحة كلّها. وأبو يوسف يورِدُ (في كتابه في الخراج) رسالةً بعث بها عمر بن الخطّاب إلى أبي عُبيدة (عامر بن الجرّاح والي عمر على الشام) يستشهد فيها بآيات الفيء القرآنية تدليلاً على اجتهاده[١٠]. وقد استُعمل المصطلح (فيء) أيضاً للدلالة على الأرض المفتوحة[١١]. لكن من جهةٍ ثانية؛ فإنّ الصوافي فقط كانت تُعتبر حينئذٍ فيئاً للمقاتلة بالقادسية[١٢]. فسيف بن عمر يقول بوضوح إنّ ما ادّعى المقاتلون ملكيته كان الصوافي فقط، وليس سائر السواد[١٣]. وعندما نظّم عمر قضايا الضرائب بعد العام ٢١هـ كان

---

(٤) تاريخ الطبري ١/٢٥٨١ ــ ٢٥٨٢. وقارن بحميد الله: الوثائق ص ٣٤٠.

(٥) تاريخ خليفة بن خيّاط ١/١١٣، وتاريخ الطبري ١/٢٥٤٣.

(٦) تاريخ الطبري ١/٢٦٥٠ ٨٨ ٢٦٥١.

(٧) فتوح البلاذُري ص ٣٩٢.

(٨) فتوح البلاذُري ص ٢٧٥، ومعجم البلدان لياقوت ٤/٣٢٣.

(٩) فتوح البلاذري ص ٣٧٧، ٢٧٥، وتاريخ خليفة ١/١١٣، ١٢٣. وانظر عن بجيلة وأرضها: فتوح البلاذُري ص ٢٥٣، ٢٦٧ ــ ٢٦٨، وتاريخ الطبري ١/٢١٨٦، ٢١٩٧.

(١٠) كتاب الخراج لأبي يوسف ص ٨١ــ٨٢. وانظر عن السواد ما يلي من بعد.

(١١) خراج أبي يوسف ص ٨٢، وتاريخ الطبري ١/٢٥٨٢.

(١٢) تاريخ الطبري ١/٢٣٧٥، ٢٤٦٧ ــ ٢٤٦٨، ٢٤٦٩، ٢٤٧٠.

(١٣) في تاريخ الطبري ١/٢٣٧٥ يقول سيف بن عمر: «أُخِذَ السواد عنوة فدُعوا إلى الرجوع والجزاء فأجابوا إليه فصاروا ذمةً إلّا ما كان لآل كسرى وأتباعهم فصار فيئاً =

المعنيُّ بالفيء نواتج الأرض المفتوحة (كالخراج والجزية وعشور التجارة)[١٤]. ويقول عمر الثاني في رسالةٍ إلى أهل الأمصار إنه تصرّف في الفيء (الأرض المفتوحة) بمقتضى الآيات القرآنيّة فيه (القرآن ٥٩/٧ـ ١٠)، والتي تجعلُهُ لكلِّ المسلمين إلى آخرِ الزمان. وقال عمر بن عبد العزيز إنّ عمر بن الخطّاب (جدّه لِأمّه) حوّل العطاء إلى مؤسّسةٍ (عن طريق إنشاء الديوان) لتنظيم العطاء والأرزاق؛ ضامّاً الخُمْس إلى الفيء ليصبحا جميعاً فيئاً للمسلمين. أما أنّ عمر الثاني أوضح لعمّاله على الأمصار أنّ أرض الخراج (أو ناتجها) هي فيءٌ دائمٌ؛ بينما تَسْقُطُ الجزيةُ بإسلام صاحبها[١٥]. وهكذا فإنّ الفيءَ يبقى في الأساس فيئاً للمسلمين. وهو يُستعمَلُ لأرض الخراج أو لناتجها؛ لكنه يمكن أن يُستعمل للناتج بشكلٍ عامّ. لذلك فإنّ أبا يوسف يذكر مع بعض الحَذَر أنّ الفيءَ هو الخراج[١٦]. إنّ الأراضي المفتوحة لم تُقَسَّمْ بين الفاتحين أبداً لا قبل العام ٢١هـ ولا بعده، فبينما اعتبر عمر الأول أرض الخراج فيئاً (أي وقفاً) للأمّة، فإنّ الصوافي بالسواد كانت فيءَ (أي مِلْكَ) المقاتلة بالقادسية وجَلَولاء. وقد أدّت اعتباراتٌ عمليةٌ واستراتيجيةٌ إلى

= لأهله وهو الذي يتحجّى أهلُ الكوفة إلى أن جُهِلَ ذلك فحسبوه السوادَ كُلَّهُ. وأمّا سوادُهُم فذلك». هذا النصّ على الصفحة التي أشار إليها الأستاذ الدوري وترجمها بما معناه: «ليس هناك شيءٌ من الأرض المفتوحة اعتُبر فيئاً إلّا وقد قُسِّم». وأقربُ ما يكون إلى هذا القول ما ورد على الصفحة ٢٣٧١؛ ونصُّهُ: «... وأمّا مَنْ أعان وجلا فذلك أمرٌ جعله الله لكم فإن شئتم فأدعوهم إلى أن يقيموا لكم في أرضهم ولله الذمةُ وعليهم الجزية. وإنْ كرهوا ذلك فاقسموا ما أفاء الله عليكم منهم» (المترجم).

(١٤) تاريخ الطبري ١/٢٩٤٠، ٢٧٤٠، وتاريخ ابن أعثم ٢/١٨٠، ١٨٢، وأنساب الأشراف للبلاذري (المخطوطة) ١/٥٠٥، ٢/٦٠٥، ١٢٠، ٥٣٣، والموفّقيّات للزبير بن بكّار ص ٧٥.

(١٥) ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٧٢ـ ٧٤، ٩٦ـ ٩٧، ٤٦، ١٤٦.

(١٦) الخراج لأبي يوسف ص ١٣.

عدم تقسيم أرض الصوافي؛ لكنّ ناتجها كان يُقَسَّمُ بين المقاتلة الأوائل هؤلاء. وقد كانت معظم أراضي الصوافي مناطق زراعيةً خصبةً منع عمر بيعها منذ أصبحت مِلْكاً مشتركاً لمجموعةٍ معيَّنةٍ من المسلمين الذين اشتركوا في فتحها(٧). ولم يكن هناك خطرٌ على بيع أرض الخراج، كما أنه لم تكن هناك حاجةٌ لذلك. وهناك رواياتٌ عن اقتناء أرض الخراج منذ عهد الخلفاء الراشدين، وتحويل الأراضي المقتناة إلى أرضٍ عشرية(١٨). وقد تزايدت عمليات انتقال ملكية أرض الخراج، وتحولها إلى العشر ما بين عهدي عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز.

فهل اختطّ عثمان بن عفّان سياسة «جديدة» في مسائل الفيء أو أدائه بحيث أدّى ذلك فيما بعد إلى تغيير مفهوم الفيء إلى «فيء الدولة» أو دَخْلها العامّ؟. صحيحٌ أنّ سياسة عثمان مسؤولةٌ جزئياً عن الفتنة التي حدثت؛ لكنه لم يمسّ أرض الخراج، كما أنه لم يتعرض لنظام العطاء. وكان العطاءُ يتمُّ بالتساوي حتى العام ٢٠هـ عندما وضع عمر الديوان، وفاضل في العطاء(١٩). فبعد أصحاب السابقة، وأهل الأيام، أتى مجاهدون كثيرون من الجزيرة للعراق والشام (= الروادف)؛ فبدأ القُدامى من المجاهدين من أهل القادسية واليرموك يتذمرون ويضغطون من أجل إلغاء التساوي في العطاء، واختصاصهم

---

(١٧) الطبري ١/٢٤٦٩، ٢٤٦٧ ـ ٢٤٦٨، ٢٣٧١ ـ ٢٣٧٣، ٢٤٧١.

(١٨) قارن بكتاب الخراج ليحيى بن آدم ص ٥٢، ٥٤، ٥٥، والأموال لأبي عُبيد ص ٧٨، ٨٣، ٨٤. وقارن بأبي يوسف ص ٣٥. ويذكر عمر الثاني أنّ الخلفاء (الولاة) قبله ما كانوا يمنعون شراء أرض الخراج؛ قارن بتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١/٥٨٧.

(١٩) الطبري ١/٢٣٦٨، ٢٤١٢ ـ ٢٤١٤، وفتوح البلاذري ص ٤٤٨، وطبقات ابن سعد ٣/١/١٥١، ٢١٣، وخراج أبي يوسف ص ٢٤ وما بعدها، وأموال أبي عُبيد ص ٢٦٣، والأوائل للعسكري ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

وتفضيلهم بسبب سابقتهم[٢٠]. وقد وافق ذلك ميل عمر للاستناد إلى أهل السابقة؛ فكان التفضيل في العطاء. وإلى جانب التفضيل؛ فإنّ أهل السابقة والأيام هؤلاء استأثروا أيضاً بالناتج من الصوافي. وقد اتبع عثمان السياسة نفسها في العطاء؛ فأثار ذلك سخط الروادف الذين تكاثروا؛ وظلّ عطاؤهم يقلُّ بقدر ما يأتون متأخِّرين. فقاد ذلك فيما بعد إلى الثورة والخروج[٢١]. والدليل على ذلك أنّ أكثر القبائل تذمُّراً؛ تلك التي كانت تحتوي على أعدادٍ كبيرةٍ من الروادف[٢٢].

أمّا إقطاع الأراضي فقد بدأ قبل أيام عثمان. لكنّ الإقطاعات زادت أيامه وبخاصةٍ في السواد[٢٣]. فقد اعترف عثمان بحقّ المقاتلة الأوائل في عائدات الصوافي؛ وأظهر اهتماماً خاصّاً بأولئك الذين يعودون منهم إلى الجزيرة عن طريق السماح لهم ببيع أنصبتهم في السواد أو استبدالها بأراضي هناك[٢٤]. وقد مكّن هذا السماح بعض المدنيين والكوفيين من تملُّك مساحاتٍ واسعةٍ في أراضي الصوافي. والكوفيون الذي رحّبوا بذلك في البداية سُرعان ما ندموا وحاولوا التراجع. والتحرك الأول الذي قام به

(٢٠) تاريخ خليفة ١/١٨٥، والأغاني ١٥/٢٢٠.

(٢١) فتوح البلاذري ص٢٤٧، وأبو عبيد ص ٢٦٤، والطبري ١/٢٨٥٥، والأغاني ١٢/١٤٢، ١٤٣.

(٢٢) في الكوفة؛ كان الأكثر سخطاً من سُبْع مذحج ــ همْدان، وسُبع بكر بن وائل، قارن بالطبري ١/٢٩١٥ ــ ٢٩١٧، ٢٩٢١، ٣٣١٢، وتاريخ خليفة ١/١٨٥، ووقعة صفّين لنصر بن مُزاحم ص ٢٩٠، ٤٨٤.

(٢٣) انظر عن إقطاعات عمر: ابن سعد ٣/١/٧، وفتوح البلاذري ص ٣٥١، والطبري ١/٣٧٦، ومعجم ياقوت ٤/٤٤١، وأبي يوسف ص ٣٢. وعن إقطاعات عثمان، قارن بالبلاذري ص٢٧٣ ــ ٢٧٤، وأبي يوسف ص ٣٥، وابن سعد ٦/١٤٥، وأدب الكُتّاب للصولي ص ٢١٢، ومعجم البلدان لياقوت ٣/٢٩٠ ــ ٢٩١، ١٧١، ٤/٧٨٣. وعن إقطاعات عليٍّ: الطبري ١/٢٣٧٦، ٢٩٥٢ ــ ٢٩٥٤.

(٢٤) الطبري ١/٢٨٥٥ ــ ٢٨٥٦.

الكوفيون ضدّ واليهم سعد بن أبي وقّاص كان بسبب الصوافي؛ وكان القائمون به من أهل السابقة والأيام[٢٥]. لكنْ رغم ذلك كلّه فإنّ الصوافي بقيت فيئاً للمقاتلة الأوائل حتى بدايات العصر الأموي. فبعد وصول معاوية للخلافة قام بضمّ أراضي الصوافي إلى بيت مال المسلمين[٢٦]. لكنّ الكوفيين لم يُسقطوا دعواهم فيها؛ فقد عادوا للسيطرة عليها أثناء ثورة ابن الأشعث (٨٢/ ٧٠١)[٢٧]. ولأنّ الصوافي صارت تابعةً لبيت المال؛ فإنّ الخلفاء الأُمويين بدأوا يُقْطِعون منها. ويؤيّد الفقهاء إجراء الأُمويين إذ يعتبرون الصوافي أرضاً تابعةً لبيت المال؛ من حقّ الخلفاء أن يتصرّفوا فيها كما يشاؤون. وبقي مفهوم الخراج الذي يعتبره فيئاً للمسلمين سائداً في العهد الأُموي أيضاً. وكانت الإدارة مسؤولةً عن الإشراف، وعن جميع الضرائب. لكنّ القبائل رأت أنّ عائدات الأرض في كلّ الأقاليم من حقّهم (= فيئهم). ويشمل ذلك أيضاً الفضْل بعد العطاء والرزق؛ وليس من حقّ الإمام أن يأخذه لبيت المال. بيد أنّ عثمان أصرّ على أنّ الفضل من حقّ بيت المال، وأنّ من حقّه هو وحده التصرف فيه باعتباره إمام المسلمين؛ وهذا ما أثار عليه أهل الكوفة والمدينة[٢٨]. ووافق عليٌّ الكوفيين في وجهة نظرهم لاحقاً[٢٩]. إنّ هذا الاختلاف حول الفضل بين القبائل والسلطة كان محسوساً طوال العصر

---

(٢٥) الطبري ١/ ٢٩٠٧ ـ ٢٩٠٩، وأنساب البلاذري ٥/ ٤٠.

(٢٦) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٢٥٨، ٢٧٨، وأدب الصولي ص ٢١٩، وتهذيب ابن عساكر ٣/ ١٨٤.

(٢٧) فتوح البلاذري ص ٢٧٣، وخراج يحيى بن آدم ص ٦٠، وأموال أبي عُبيد ص ٢٨٣.

(٢٨) الطبري ١/ ٢٩٤٠.

(٢٩) أنساب البلاذري (المخطوطة) ١/ ٣٩٩، ٣٢١، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧/ ٣٧، ٤٠.

الأمويّ؛ وكان هو أصل الشكاوى القائلة بأنّ الأمويين يستأثرون بالفيء أو لا يعدلون في قسمة الفيء. وعندما عيَّن ابن الزبير عبد الله بن مُطيع على الكوفة، قال ابن مُطيع للكوفيين: «إنّ أمير المؤمنين بعثني على مصركم وثغوركم وأمرني بجباية فيئكم ولا أحمل شيئاً مما يفضُلُ عنكم إلّا أن ترضوا بحمل ذلك». فردّ عليه السائبُ بنُ مالك بعدم الرضا عن سيرة عثمان، واحتمال سياسة عمر، وتفضيل سياسة عليٍّ بعدم الاستئثار بالفضل[٣٠]. وتظهر المسألةُ في برامج بعض الثوّار، كما في خطبة داود بن علي (باسم الخليفة العباسي الأول)؛ مع وعدٍ بإصلاح ذلك[٣١].

ولقد ظهرت ملكياتٌ كبيرةٌ في عهد بني أمية؛ لكنها كانت ناجمةً عن قطائع أو عن إحياء الأرض الموات. أمّا إقطاعات النبي صلى الله عليه وسلم فكانت عادةً في الأرض البور[٣٢]. وأمّا إقطاعات الخلفاء الراشدين فكانت من أراضي الصوافي وهي أراضٍ خصبةٌ منتجةٌ؛ ومع ذلك فإنّ بعضاً منها كان بوارٌ بحاجةٍ لاستصلاح. وفي العصر الأموي استمرّ الخلفاء يُقْطِعون من أرض الصوافي لكنّ إقطاعاتهم كانت غالباً من الأرض البور أو الموات[٣٣]. وهذا ظاهرٌ في البصرة التي شُقّت فيها أنهارٌ وأقنيةٌ، واستُصلحت عن طريق ذلك

(٣٠) أنساب البلاذري ٥/٢٢٠. ويذكر د. الدوري أنّ المُجيب كان سعيد بن مالك؛ بينما هو في النصّ: السائب بن مالك. كما يذكر أنه ردّ عليه قائلاً: «إننا نعلمك أننا لن نسمح لك بأخذ فضل فيئنا!»؛ ولم أجد هذا في النّص؛ لذا لَخَصْتُ في الترجمة فوق ما وجدْتُهُ (المترجم).

(٣١) وعد زيد بن علي بقسمة الفيء بين أهله بالتساوي (= الطبري ٢/١٦٨٧). وانظر خطبة داود بن علي بالكوفة في الطبري ٣/٣١.

(٣٢) خراج يحيى بن آدم ص ٧٣ــ ٧٤، وأموال أبي عُبيد ص ٢٧٢، وأخبار القضاة لوكيع ١/١٠٨.

(٣٣) تاريخ اليعقوبي ٢/٢٧٧، ٢٧٨، وأدب الصولي ص ٢١٩، وفتوح البلاذري ص ٣٥٠ ــ ٣٥١، ٣٥٥، وبلدان ياقوت ٣/٢٩١، وابن سعد ٧/١/٣.

مساحاتٌ ضخمةٌ من الأرض. وقد انتهج هذه السياسة معاوية، وواليه زياد ابن أبيه اللذان اعتادا أن يُقْطِعا الأشراف مساحاتٍ تبلغ مائة جريبٍ أو أكثر[٣٤]. واستمرّ الأمر على هذا طوال العصر الأموي. فقد كان الحصول على أرضٍ بالبطيحة سبيلاً للاستصلاح لتلك الأراضي الخصبة. وقد طُوِّرت واستُزرعت نتيجة ذلك أراضٍ ضخمةٌ أيام معاوية والحجّاج وهشام وخالد القسري[٣٥]. أمّا إحياء الأرض الموات؛ فكان حرّاً تماماً، وبخاصةٍ في النواحي التي لا حقوق فيها أو مطالبات[٣٦]. لكنّ السلطة الإسلامية تنبهت لتنظيم ذلك مبكّراً حول المدينة؛ فقد حدّد عمر بن الخطاب للاستصلاح مهلة ثلاث سنوات وإلاّ منح الأرض لآخر[٣٧]. ثم صار إحياء الأرض مرتبطاً بإذنٍ من السلطة أيام بني أمية؛ فقد عيّن زياد ابن أبيه رجلين للإشراف على منح الموات للإحياء، كما جعل فترة الإحياء عامين اثنين[٣٨]. وهناك رواياتٌ عن استعادة أراضٍ ميتة لم يُحْيها آخِذوها في المدّة المحدّدة[٣٩]. وكان لا بُدّ من إظهار علاماتٍ معيَّنةٍ على العمل للإحياء[٤٠]. وكانت تأثيرات الاستصلاح،

---

(٣٤) فتوح البلاذري ص ٣٦٠ ـ ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٦، وابن سعد ٩/١/٧.

(٣٥) عبد الملك: أنساب البلاذري ٢٨١/٥، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ٥٩٥/١، وبلدان ياقوت ٨٤١/٤، وفتوح البلاذري ص ٣٦٢ ـ والحجاج: فتوح البلاذري ص ٣٦١، ٣٦٩، ٣٦٤، والأنساب له (المخطوطة) ١٠٥/٢ ـ ١٠٦، وبلدان ياقوت ٥٩٧/٣، ٨٣٥/٤ ـ ويزيد بن عبد الملك: فتوح البلاذري ص ٣٦٤؛ وأيضاً ص ٣٦٦.

(٣٦) أموال أبي عبيد ص ٢٨٥، وخراج يحيى بن آدم ص ٨٠ وما بعدها.

(٣٧) أبو يوسف ص ٣٤، ويحيى بن آدم ص ٨٦ وما بعدها، وأبو عُبيد ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٣٨) فتوح البلاذري ص ٣٦٢، والأنساب له ١١١/١/٤.

(٣٩) يحيى بن آدم ص ٨٧، وقُدامة بن جعفر: الخراج ق ٨٤ ب.

(٤٠) يحيى بن آدم ص ٨٨، وأنساب البلاذري (المخطوطة) ١٣٩/٢، وأبو عُبيد ص ٢٩١.

والاستملاك كبيرة في عهد المروانيين بالذات. فأكثر الأراضي التي استُملكت حول البصرة كانت نتيجة إحياء الموات، كما أنّ الأنهار التي شُقّت والأقنية سمّيت باسم الذين أنفقوا على حفرها[٤١]. وكان مقدارُها أيّام معاوية خمسة ملايين درهم[٤٢]. وقام الحجّاج بحفر الأقنية، واستصلاح مساحاتٍ شاسعة عن طريق ذلك[٤٣]. وكذا مسلمة بن عبد الملك[٤٤]، وخالد القري (الذي حفر أنهاراً، واستصلح أراضي بلغ عائدها السنوي ١٣ مليون درهم)، وحسّان النبطي[٤٥]. وكُلُّ ذلك يُظهر اهمية أعمال الاستصلاح في زيادة مساحة الأرض المزروعة. وفي تكوين الملكيات الخاصة الكبيرة. إنّ هذه النشاطات المنصبّة على استغلال الأرض واستزراعها في الشام والجزيرة ونواحي أخرى أتت في سياق تكوين ملكيات كبيرة عن طريق الإحياء والإقطاع. وهذا الاتجاه بالإضافة إلى مسألة الإلْجاء؛ افضى إلى نشوء ملكيات كبيرة، واختفاء الملكيات الصغيرة تدريجياً. لكنّ أرض البطيحة المستصلَحة كانت من الصوافي.

ومن جهةٍ ثانيةٍ؛ فإنّ الأشراف إستمرّوا في اقتناء أرض الخراج إذ إنّ اقتناءها لم يكن ممنوعاً في الأصل[٤٦]. وعندما ازدادت عمليات الشراء

(٤١) فتوح البلاذري ص ٣٥٨ وما بعدها.
(٤٢) فتوح البلاذري ص ٢٩٣، وتاريخ اليعقوبي ٢/٢٥٨.
(٤٣) فتوح البلاذري ص ٢٩٠، وأنساب الأشراف له (المخطوطة) ٢/١٢٢٨، وبلدان ياقوت ٢/٨٨٣.
(٤٤) فتوح البلاذري ص ٢٩، وقدامة (دي غويه) ص ٢٤٦.
(٤٥) فتوح البلاذري ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠، ٢٩٣، وأنساب الأشراف له (المخطوطة) ٢/٢٥٦، ٢٨١، ٢٩٦، وقُدامة (المخطوطة) ص ٢٤٠ ب، ٢٤١ أ، وتاريخ الطبري ٢/١٥٥.
(٤٦) يحيى بن آدم ص ٢٣، ٢٥، ٥٤، وفتوح البلاذري ص ٣٦٨، وأبو عبيد ص ٧٢ــ ٨٤؛ وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١/٥٨٧ ــ ٥٨٨.

تهدّدت عائداتُ الدولة نتيجةً لتحوُّل الأراضي المقتناة إلى عشرية. وهكذا فإنّ عبد الملك الذي واجه أزمةً ماليةً؛ أعاد بعض الأراضي التي تحوَّلت إلى عشرية إلى الضريبة الخراجية؛ وكان ذلك أمراً جديداً وُوجِهَ بمعارضةٍ قوية في نواحي الفُرات، وربما في خراسان[٤٧]. ويبدو أنه منع بيع أرض الخراج، لكنْ بسبب ضغوط الأشراف عليه وعلى ابنه الوليد من بعده؛ فإنّ هذا المنع خُفِّفَ في الشام بالذات[٤٨]. وكان عمر الثاني مضطراً لمنع بيع أرض الخراج حفاظاً على الفيء من جهة، وربما حمايةً للمالكين الصغار[٤٩]. وقد أصرّ مَنْ بعده من الأمويين على إجراء عمر هذا وإن لاقوا صعوباتٍ في تطبيقه. وقد قادهم ذلك منذ أيام هشام بن عبد الملك إلى فرض الخراج على الأرض بغضّ النظر عن مالكها، واعتبار ذلك بمثابة الإيجار[٥٠]. إنّ هذه السياسة بدأها عمر بن عبد العزيز عندما اعتبر «الصَغار» الوارد في الآية القرآنية خاصّاً بضريبة الرؤوس، ولا شأن له بالضريبة على الأرض. وفي عهد المنصور العبّاسي صار ذلك أمراً مقرراً بشكل نهائي.

وكان عمر الثاني قد طلب من وُلاته على الأمصار أن لا يدَعوا أرض الصوافي بدون استزراع، وأن يعطوها مُزارعةً على نصف العُشْر من المحصول؛ فإن لم يكن ذلك ممكناً فليقوموا باستغلالها مباشرةً لصالح الدولة[٥١]. ويعني هذا أنّ المُزارعة كانت معروفةً ومشروعةً في الشام والعراق أيّامه. وفي تلك الحقبة بالذات كانت مدارسُ الفقه تتكوَّنُ، وكان عمر الثاني

---

(٤٧) الطبري ١٢٠٩/٢.

(٤٨) تاريخ دمشق الكبير ٥٩٥/١ ـ ٥٩٦، وتهذيب تاريخ دمشق ١٨٤/٣.

(٤٩) تاريخ دمشق الكبير ٥٩٦/١، وسيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص ٩٩، وابن سعد ٢٧٧/٥، وأبو عُبيد ص ٩٣ـ ٩٤.

(٥٠) تهذيب تاريخ دمشق ١٨٤/٣ ـ ١٨٥، وتاريخ دمشق الكبير ٥٨٧/١، ٥٩٦.

(٥١) يحيى بن آدم ص ٥٩.

مرجعاً مستحباً لفقهاء التابعين وتابعيهم. وهكذا فإنّ المُزارعة تمت في أراضي الصوافي لضمان استغلالها. بينما تأثرت فكرة اعتبار الخراج بمثابة إيجار بإيجار الأراضي المملوكة ملكيةً خاصة. ذلك أنّ الخراج كان يؤخَذُ من الناحية التي تُعتبر وحدةً واحدةً، كما أنه كان يؤخَذُ غالباً نقداً وليس في صورة موادّ عينية لضمان الفيء (فيء المسلمين).

أما المسلمون الجدد فكانوا يُعفَون من الجزية، ويستمرّون في دفع الخراج. وقد رأى عمر الثاني أنه من حقّ الفلاّحين المسلمين الجدد أن يتركوا أرضهم؛ لكنها لا تُباع لغريب بل تُضَمُّ إلى أملاك القرية أو حريمها[٥٢]. وقد رفض اقتراحاً من واليه على البصرة ينصح بمصادرة الأراضي التي يُغادِرُها أهلُها[٥٣]. ويتفقُ هذا مع الرأي الإسلاميّ السائد آنذاك، والذي يعتبر الفلاّحين أحراراً (وبالتالي من حقّهم أن يقيموا أو يغادروا)؛ لأنه تؤخَذُ منهم الجزيةُ، والجزيةُ لا تُؤخَذُ من الرقيق. وقد حاول وُلاة المروانيين قبل عهد عمر أن يحولوا دون تدفق الفلاّحين على المُدُن تاركين أرضهم بإرغامهم على العودة لقراهم، ومعاقبتهم بشدة[٥٤]. لكنّ القراء كانوا ضدّ هذه السياسة. فصحيحٌ أنّ الدولة وبعض كبار المُلاّك أيام الأمويين والعباسيين الأوائل؛ حاولوا ربط الفلاّحين بالأرض. لكنّ ذلك لم يحوِّلْهُم إلى خدمٍ أو تابعين، بل جاء ذلك فيما بعد مع ظهور الإقطاع العسكري[٥٥].

ويبدو، على أيّ حال؛ أنّ بعض الأمويين (كالوليد بن عبد الملك)،

(٥٢) سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٩٤، ٩٩، وفتوح البلاذري ص ١٥٤، وأبو عُبيد ص ٩٤ـ٩٥، ويحيى بن آدم ص ٥٨.

(٥٣) أنساب البلاذري (المخطوطة) ٢/١٤١.

(٥٤) الطبري ٢/١١٢٢ ـ ١١٢٣، ١٤٥٣، وأنساب البلاذري (المخطوطة) ٢/٢٠، ١٢٣٢، وساويرس بن المقفع ـ باترولوجيا ٣/٦٨ـ ٧٠.

(٥٥) خطط المقريزي ١/٩٧.

وبعض الفقهاء راودتهم فكرةُ اعتبار أرض السواد، وربما أرض مصر، غنيمةً، وأهلهما عبيداً[٥٦]. وهذا الاعتبار بالإضافة إلى بعض المسائل الأخرى (المتصلة بالجزية وبالمدفوعات الأخرى) أثار قضية الصلح والعنوة. فبالنسبة للفقهاء، أرض الصلح هي الأرض التي لأهلها عهدٌ مع المسلمين أن يؤدّوا الجزية (العامة)، ولا شيء على الأرض نفسها[٥٧]. وعند دخولهم في الإسلام تسقط عنهم الجزية، وتُصبح أرضهم عشرية. وأرض الصلح يمكن أن تُباع وتُشترى لأنّ أصحابها يملكونها ملكيةً مطلقةً ولا حقّ لأحدٍ غيرهم فيها[٥٨]. أمّا أرض العنوة فهي التي وُضع عليها الخراج. ولا يمكن التصرف فيها لأنها فيءٌ للسلمين. وللخليفة حقّ التصرف فيها؛ كنائبٍ عن جماعة المسلمين، وذلك باعتبارها غنيمةً أو بتركها بيد مزارعيها يستعملونها، أو بوضع الخراج عليها (كما في السواد) فتصبح أرض عهد. كما أنه يستطيع أن يرفع الخراج أو يخفضه[٦٠]. إنّ هذه الآراء تعكس الحاجات العملية، ومختلف الإجراءات التي اتُّخذت منذ عصر الفتوح. فعندما كانت الجزية وحدها هي المدفوعة كانت الأرض تُعتبر صلحاً. وهذا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في

---

(٥٦) اختلاف الفقهاء للطبري ص ٢٢٢، وتاريخ الطبري ٢٨٥٣/١ ـ ٢٨٥٤، وفتوح البلاذري ص ٢٦٦، وأبو عبيد ص ٤٨ـ ٤٩، والاستخراج لابن رجب (المخطوط) ق ٤٢ أ.

(٥٧) يحيى بن آدم ص ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٥، وأبو يوسف ص ٣٣، وأبو عُبيد ص ١٤٣ ـ ١٤٤، ٨١ـ ٨٢، وابن رجب: الاستخراج (المخطوط) ق ٣٣ أ، ٤٠ أ، ٤١ ب، ٤٢ أ.

(٥٨) يحيى بن آدم ص ٤٨ـ ٤٩، ٢٢، وأبو عُبيد ص ٨١ـ ٨٢، وفتوح البلاذري ص ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥.

(٥٩) أبو يوسف ص ٣٣، وأبو عبيد ص ٧١ـ ٧٣، ٧٧ وما بعدها، ويحيى بن آدم ص ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ١٥٧.

(٦٠) أبو يوسف ص ٣٣ـ ٣٤، وابن رجب: الاستخراج (المخطوط) ق ٢٧ أ. وقارن ٢٧ ب ـ ٢٨ أ.

أجزاء من أرض الجزيرة العربية (مثل اليمن)، بينما أُخِذَ العُشْرُ من المالك الذي دخل الإسلام. والقرى الثلاث التي وضـع عليها خالد بن الوليد الجزية فقط (الحيرة، وبانقيا، وأُلَّيس) اعتُبرت صُلْحاً. وقد سمّاها بعض الفقهاء «قُرى عربية» للتشابُه بين وضعها، ووضـع القُرى التي تعامل معها الرسول صلى الله عليه وسلم[٦١]. وفي الشام كانت المدن تدفـع الجزية نقداً وعيناً، وكذا في الريف. وبعد العام ٢١هـ حُدِّدت الجزيةُ مالياً، وقُسِّمت على طبقات الناس في المدن. وبقيت الأريافُ تدفـع مالاً وأرزاقاً. ثم أعاد عبد الملك النظر في الجزية في الأرياف وحدّدها بأربعة دنانير تُدفـعُ مرةً واحدةً في العام؛ وجاء عمر بن عبد العزيز فأبقاها لكنه رأى استخلاصها على ثلاثة أقساط. أمّا اعتبار المدن صلحاً، والأرياف عنوةً؛ فيمثّل وضعاً مبكّراً (ربما كان بعد الفتـح مباشرة). أمّا في السواد؛ فليس هناك دليلٌ على أنّ القرى الثلاث استُثنيتْ من إجراءات العام ٢١هـ؛ بل ربما كان العكس هو الصحيـح[٦٢]. وبدأ تملُّك العرب للأرض على الفرات الأوسط قرب الكوفة، ثم اتسعت الظاهرة وامتدّت. وهناك مُلّاكٌ قُدماء تحولـوا للإسـلام قبل العـام ٢١هـ، وصارت أرضهم أيضاً أرضاً عشرية[٦٣]. كم أنّ أجزاء شاسعة من الصوافي صارت تدريجياً ملكاً للعرب عن طريق الإقطاع أو الإحياء. وهكذا فإنّ الفقهاء يعبّرون عن تطورٍ حادثٍ عندما يذهبون إلى جواز التصرف في أرض الصلـح.

وفي مصر؛ يبدو أنّ الصوافي كانت كثيرةً في أسفل الدلتا. لكننا لا نقرأُ شيئاً عن اقتناء الأراضي هناك أو إقطاعها، بل نقرأُ (في البرديات) وثائق دفـع

---

(٦١) قارن بمقالة الدوري في: JESHO XVII (2), p. 139.

(٦٢) يقول الحسن بن صالـح: «أرض الخراج ما وقعت عليه المساحةُ» أي مساحة عمر بن الخطّاب (الأموال لابـي عُبيد ص ١٠٣).

(٦٣) الاستخراج لابن رجب (مخطوط) ق ٣٥ ب ــ ٣٦ أ، وفتوح البلاذري ص ٣٦٨.

مباشرة في بعض النواحي (مثل ناحية الإسكندرية)، أو عن طريق مجلس القرية ــ كما أنّ هناك نقاشاً في المصادر حول وضع مصر وهل هي صلحٌ أم عنوة. ونقاشات الصلح والعنوة خاصةٌ عامةٌ بمصر والشام والعراق. إذ اتُّخذت في هذه الأقطار إجراءات مؤقتةٌ حتى كان التنظيم العامّ سنة ٢١هـ، ثم حدثت تعديلاتٌ في العصر الأموي هناك.

وفي النهاية يمكن القول إنّ القرنين الهجريين الأولين مهّدا وضع التنظيم الضريبي وتطويره، كما شهدا تكون الملكيات الخاصة (خارج الجزيرة العربية). فقد حوّل الأمويون الصوافي إلى ملكية الدولة بدلاً من أن تبقى كما كانت فيئاً للمقاتلة. كما أنهم وسّعوا ملكياتهم الخاصة عن طريق الاستيلاء على المستنقعات أو إحياء الأرض الموات. أمّا أرض الخراج فلم تُعتبر أرضاً للدولة أو السلطان؛ بل ظلّت عائداتُها فيئاً للمسلمين[٦٤].

ولم يكن شراءُ أرض الخراج ممنوعاً في البداية. وكان العرب يُقْدِمون على شرائها، ويدفعون عنها العُشْر. وقد أدّى هذا إلى انخفاض العائدات العامّة فحاول المروانيون معالجة المسألة بالتسوية بين الخراج والإيجار (من أجل تثبيت الأول على الأرض). وقد وافقهم الفقهاءُ على ذلك فيما بعد. أمّا اتّهام الأمويين بالاستئثار بالفيء فينصبُّ على الفضل وليس على الفيء نفسه. والمزارعة والمساقاة والكِراء هي أعرافٌ وطرائق في التعامل مع الأرض كانت معروفةً في الجزيرة العربية (باستثناء اليمن) والأمصار في صدر الإسلام. وكانت الصوافي، والأراضي البور تُعطى مزارعةً ومحاقلةً منذ أيام عمر الأول، وكثر ذلك واستقرّ أيام عمر الثاني[٦٥].

---

(٦٤) تاريخ الوزراء للصابي ص٣٣٨ ــ ٣٣٩، ٣٤٠ ــ ٣٤٣.

(٦٥) الاستخراج لابن رجب (المخطوط) ق ١٨ أ، ١٣ أ.

وقد حاول الفقهاء المسلمون أن يروا الواقع في ضوء المفاهيم الإسلامية العامّة (في النصّ والمصلحة). وقد جاءت آراؤهم في المُزارعة والمُساقاة مختلفة لاختلاف الأعراف باختلاف النواحي، واختلاف السوابق التاريخية والفقهية، وتفاوتات الاجتهادات. لكنّ اختلافاتهم لا تعكس بالضرورة مراحل مختلفة من التطور في المرحلة المبكّرة. وأخيراً فإنّ إحياء الموات بدأ مبكّراً، وكان مستعملاً بالبصرة منتصف القرن الأول الهجري. إنه اتجاهٌ مبكّر، وليس ممارسةً متأخرة.





مراجعات كتب

(٢)

الخراج في الفقه الإسلامي

الفضل شلق

كتاب «الخراج في الشريعة الإسلامية» لمؤلفه حسين مدرسي طباطبائي الصادر في عام ١٩٨٣ في لندن، يعالج مسألة هامة في تطور المجتمع الإسلامي. فنظام الخراج هو الذي يحدد موارد الدولة المالية التي تجبى من المجتمع، خاصة القطاع الزراعي منه؛ علماً بأن الزراعة هي المورد الأساسي للغالبية العظمى من سكان المجتمعات قبل الرأسمالية. فالخراج هو ذلك الجزء من الإنتاج الاجتماعي الذي يقتطع لصالح الدولة كي يشكل قاعدتها الاقتصادية. وهو يعتمد كماً على نسبة الفائض الاقتصادي كما أن جباية الخراج تعتمد على العلاقة بين الدولة والمجتمع وعلى العلاقة بين الفئات الاجتماعية المسيطرة والفئات المنتجة. إنه يلخص إلى حد كبير العلاقات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع.

على أن الموضوع رغم أهميته ما زال غامضاً في وعينا وفي كتابات المؤرخين المعاصرين. والصعوبة في فهم الموضوع نتجت عن كونه مادة أساسية للتاريخ الاقتصادي الاجتماعي كما أنه يشكل مبحثاً هاماً في جميع الدراسات الفقهية والشرعية. والكتابات المعاصرة التي تعالج الموضوع تأخذ

(*) مراجعة لـ: Hossein Modarrissi Tabatabai: Kharaj in Islamic Law. London 1983.

في الغالب أحد الجانبين؛ وهي تتراوح بين المعالجة التاريخية البحتة مهملة الجانب الفقهي، عن قصد كما عند لوكيجارد، أو عن غير قصد كما عند دينيت، وبين المعالجة الفقهية البحتة التي تهمل النواحي التاريخية كما عند اغنيدس.

إن عدم القدرة على التركيب بين التاريخ الاقتصادي والتطور الايديولوجي (الفقهي) للمجتمع وفهم التداخل بينهما هو مصدر هذه الصعوبة في رأيي. ولما كانت الأبحاث في التاريخ الاقتصادي الإسلامي ما زالت في بدايتها، فمعنى ذلك أن القاعدة التي يمكن البناء عليها والتركيب بين الجانبين (التاريخي والايديولوجي) تبقى مهزوزة.

إن محرك التاريخ الأساسي هو البشر؛ فالتاريخ الموضوع لا ينشأ خارج الإنسان بل هو حصيلة تطور الظروف الموضوعية التي تساهم الارادات البشرية مساهمة أساسية في تقريرها. وإذا كان البعض يفهمون الظروف الموضوعية وتطورها على أنها تنشأ خارج الارادة البشرية فذلك لأنهم لا يميزون بين الارادة الفردية وبين الارادة الاجتماعية، أي مجموع إرادات الأفراد. فالارادة الفردية يسمونها ذاتية. لكن إرادات الأفراد في اجتماعهم هي ظروف موضوعية، أي نقيض الذاتية.

تمثل الآراء الفقهية والشرعية الإسلامية جزءاً هاماً، إن لم يكن الأهم، من إرادة المجتمع في تقرير مسائل الخراج وغيرها من أمور المجتمع وكيف يجب أن يكون عليه الأمر. فهي من جملة الظروف الموضوعية ولا يمكن إهمالها في أي بحث يتعلق بالموضوع. وإذا كان لوكيجارد وغيره يهمل الفقه الإسلامي في بحثه عن الخراج فذلك لأنه يريد أن يرى مجتمعاً إسلامياً دون الإسلام. وهذه استحالة منطقية.

أما كتاب الطباطبائي فهو ينطلق من وجهة نظر معاكسة إذ يعالج الخراج

في الشريعة الإسلامية. وهو على الرغم من أنه يطرح إشكاليات تاريخية هامة إلا أنه يهمل وضعها في سياق وسيرورة متكاملين. لذلك يبدو الكتاب خالياً من التنظير.

* * *

يتألف الكتاب من خمسة فصول. يطرح الفصل الأول ملاحظات مفهومية حول الخراج بادئاً بتعريف المصطلحات، مثل: خراج، مقاسمة، مقاطعة، طسق، قبالة، إقطاع، عشر، صوافي، فيء. ويستخدم كلمة حظر (ص ٢٧) في معنى تقدير المحصول بينما التعبير الصحيح هو «خرص»، وهذا أمر مستغرب لأن الكاتب يفترض فيه أن يكون عارفاً باللغة العربية التي يستخدم مصادرها بسعة هائلة.

ويلاحظ الكاتب أن فقهاء أهل السنة والجماعة وسعوا مفهوم الفيء (ص ٢١) وضيقوا مفهوم الغنيمة، بينما الشيعة ضيقوا مفهوم الفيء ليشمل ما حيز دون قتال بعكس الغنيمة التي تعني ما حيز بالقتال. ويذكر (ص ٢٢) تمييز الشيعة بين فيء المسلمين وفيء الإمام الذي هو في الأصل ملك للرسول ثم صار للإمام ليس كفرد يرث بل كحاكم ينوب عن المسلمين؛ ويقول إن الفيء عند السنة يطابق فيء المسلمين عند الشيعة.

أما كلمة خراج فأصلها غير عربي (ص ١) ومعنى الكلمة ضريبة الأرض (ص ٢٨) وهكذا كان استخدامها لدى الفرس (ص ٢٧ ــ ٣٠) الذين كانوا يجبونها مقاسمة أو مساحة. وقد كانت بداية فرض الخراج في الإسلام مع عمر بن الخطاب عندما سيطر المسلمون على أرض السواد، رغم أن هناك أقوالاً منقولة عن الرسول تشير إلى الخراج في أيامه (ص ٣٠). وفي البداية كان هناك تمييز بين أرض العشر وأرض الخراج؛ لكنه مع الزمن أهملت القواعد المتبعة في ذلك، وتحولت كل الأراضي إلى خراجية (ص ٣٠). وقد كانت جباية الخراج تتم على أساس المساحة حتى أيام

المنصور العباسي ثم صارت تتم مقاسمة منذ أيام المهدي على رغم وجود ممارسات مخالفة في كل من المرحلتين (ص ٣٧). وفي أيام العثمانيين جُبيَ الخراج مساحةً ومقاسمة ومقاطعةً.

أما عن الخراج في الكتابات الإسلامية فالسنة يركزون على واجبات الدولة والشيعة يركزون على واجبات الأفراد (ص ١١). ويشير إلى أن علياً أيد إجراءات عمر في السواد وأن فقهاء الشيعة اعتبروا أن عمر كان يستشير علياً، وأن علياً في خلافته اتبع نهج عمر (ص ٨) لكن الموضوع خضع لنقاشات مذهبية أحياناً مما دفع بعض الشيعة فيما بعد إلى اعتبار نهج عمر بدعة غير شرعية (ص ٤٥) مما أدى إلى تناقض في المواقف الشيعية (ص ٤٦).

لكن المسألة طرحت بشكل حاد، غير معهود سابقاً، في أيام الحكم الصفوي في إيران. فالكاتب يعتبر أنه قبل الحكم الصفوي كانت السلطة بيد السنة ولم يكن لعلماء الشيعة نصيب في هدايا وهبات الدولة التي كان معظمها من الخراج. لكن في ظل الحكم الصفوي، صار العلماء الشيعة يعطون مبالغ كبيرة من الرواتب والمعاشات والهبات من موارد الدولة وصار الخراج المصدر الرئيسي لعيش كثيرين منهم. وقد أيد ذلك علماء كبار مثل الكركي وتبعه في ذلك آخرون، لكن أمثال القطيفي والشيباني والأردبيلي رفضوا موقف الكركي وهؤلاء كانوا يمثلون التيار الشيعي التقليدي الداعي للابتعاد عن الدولة (ص ٤٨).

ويعود الكاتب (ص ٦١ ـ ٧٥) للمصادر عن الخراج من كتب عامة وفقهية سنية وشيعية، وكتب حول بيت المال، وأخرى حول الاقطاع، وكتب جغرافية وكتب الأموال وأطروحات حول الجوانب الاجتماعية أو النواحي العملية.

أما الفصل الثاني فهو حول الأسس الشرعية للخراج. وهو يعتبر أن الخراج يتعارض مع المبادىء العامة للشريعة الإسلامية. فالغنائم توزع على المقاتلين حسب النص القرآني وحسب سنّة الرسول (ص ٧٨) لكن عمر رفض توزيع أرض السواد مستخدماً تعبير ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾ في آية الغنيمة، أي أن للأجيال اللاحقة حقاً في الأرض كما للمقاتلين، وقد أيده علي في ذلك. وقد استخدم فقهاء السُنّة تبريرات أخرى منها أن عمر وزع أرض السواد ثم أخذها منهم بالتراضي وجعلها وقفاً لعموم المسلمين؛ أو جعلوا الخيار في توزيعها للإمام؛ أو اعتبروا أن أرض السواد ليست غنيمة حرب على أساس أن أهله لم يقاتلوا بل الساسانيون الحكام هم وحدهم الذين قاتلوا (ص ٧٨ ـ ٨٢).

أما الأسس الشرعية لفرض الخراج كما صاغها الفقهاء في مراحل لاحقة فهي تعتمد على مبدأ المصالح المرسلة والإجماع وأنه صار سنّة لأنه جرى تطبيقه جيلاً بعد جيل. ومبدأ المصالح المرسلة (ص ٨٢) كما صاغه الغزالي الذي يعترف بأنه ليس في القرآن ضريبة سوى الزكاة والجزية... وليس على المسلمين حق سوى الزكاة... لكن الإمام له الحق في فرض ضرائب إضافية على المسلمين حسب آراء السنّة والزيديين والشيعة الإسماعيلية.

أما مبدأ الإجماع الذي استخدمه السُنّة فهو يطبق هنا لأنه لم ترتفع أصوات ضد ما فعله عمر بالسواد (ص ٨٥). وسكوت الفقهاء، أي الإجماع السكوتي، مبدأ رفضه الشيعة وبعض السُنّة (ص ٨٦) لكن المبدأ الأهم عند الشيعة لتسويغ الخراج هو السنة أي أن ما فعله عمر ثم علي بعده صار سُنّة مع مرور الزمن (ص ٨٦).

ويشير الكاتب إلى عدة أوجه لفهم طبيعة الخراج الشرعية عند السُنّة:

١ ـ فالخراج بمثابة جزية (جزية الأرض مقابل خراج الرؤوس) وكلاهما للحماية (ص ٨٧).

٢ ـ إيجار الأرض (ص ٨٨) لكنه يتعارض مع مبدأ الإيجار الإسلامي حيث تكون كل الشروط معروفة. وفي الخراج زمن العقد مجهول (٨٩) لذلك سماه البعض «شبه إجارة».

٣ ـ قيمة الأرض بمعنى أن عمر (ص ٩٠) رد الأرض إلى أصحابها لقاء مبلغ سنوي حسب الشافعية؛ أو بيع حق المنفعة حسب ابن رجب الحنبلي (ص ٩٠).

٤ ـ عقد مزارعة (ص ٩٠) والخراج هنا هو حصة مالك الأرض الذي هو الدولة في هذه الحال (ص ٩١).

٥ ـ محصول يعود للمالك على اعتبار أن المزارعين عمال عبيد أرقاء (ص ٩١). . وذلك حسب الفقهاء المبكرين. . فهو أشبه بعقد يسمح للعمال بالأجرة أن يعملوا على أرض الدولة لقاء حصة من المحصول (ص ٩٢).

٦ ـ جعالة (ص ٩٢) أي كلفة حماية الأرض والممتلكات التي تدفع للدولة (مؤونة الأرض).

٧ ـ زكاة، فالخراج (ص ٩٣) بديل عن العشر الذي يدفعه المسلمون؛ وأهل الذمة لا يمكنهم دفع الزكاة.

٨ ـ ضريبة الأرض (ص ٩٤) أي صدقة الأرض حسب أبي يوسف. أو مجموع ما يفرض على الأرض كضريبة تحمل معنى العقوبة والصغار (ص ٩٥).

أما الشيعة فقد اعتبروا أرض الخراج عطاءً من الإمام لمن يزرعها بشكل قبالة؛ وأرض الخراج هي الأرض غير المملوكة ملكية خاصة والسلطة فيها للإمام فهي تحمل معنى «ملكية الدولة» (ص ٩٦ ــ ٩٧). وقد فهم الشيعة الخراج على أنه: جزية، إجارة، قيمة أرض، حصة المالك على أساس المزارعة، جعالة، ضريبة أرض، قبالة، عقد صلح. وهذه المفاهيم لطبيعة الخراج تتفق مع المفاهيم السنية.

ويتحدث الكاتب عن طبيعة الواجبات المتعلقة بالخراج. فالخراج هو من الواجبات الاجتهادية عكس الواجبات الإلهية (ص ١٠١). وعلى كل من لا يدفع الخراج عقوبة التعزير (ص ١٠١). وبخلاف العشر الذي يمكن دفعه قبل الحصاد ولا يعاد إذا أصابه الخراب، فالخراج يدفع بعد الحصاد؛ في غير خراج المساحة فإنه يجوز جبايته قبل الحصاد ويرد في حالة فساده وخرابه (ص ١٠٢). وبينما تقبل إدعاءات المكلف في حالة العشر، إذا قال إنه دفع العشر للعاشر أو بذله في مصارفه الشرعية؛ فإن على المكلف أن يثبت إدعاءاته في حالة الخراج؛ ويمكن للعاشر أن يضع الأعشار في مصارفها دون إذن الدولة بعكس متولي الخراج الذي لا يحق له التصرف إلا بإذن الدولة (ص ١٠٢ ــ ١٠٣).

أما الفصل الثالث فهو يدور حول تصنيف أرض الخراج في الشريعة الإسلامية. ويعتبر السنة والزيدية والإمامية أن الأرض تقسم على أساس أنها: (١) فُتحت عنوة؛ أو (٢) طوعاً؛ أو (٣) أرض عهد؛ أو (٤) أرض متروكة (ص ١٠٦). وهناك تقسيم آخر للأرض على أنها: (١) عشرية؛ أو (٢) خراجية؛ أو (٣) تغلبية (ص ١٠٧).

وبينما اعتبر الزيديون الخراج ما يجبى من الذميين والعشر ما يجبى من المسلمين، اعتبر أبو حنيفة كل الأرض التي بيد غير المسلمين خراجية، وهي

تبقى كذلك إلى الأبد (ص ١٠٩)، واعتبر بعض السُّنّة المبكرين أن وضع الأرض يخضع لقرار الإمام (ص ١١٠). واعتبر الفقهاء الأحناف أن الأرض التي تسقى بماء خراجية هي أرض خراجية، والأرض التي تسقى بماء عشرية أرضاً عشرية (ص ١١٠). وقد صنف معظم فقهاء السُّنّة أرض الصوافي والصلح والفيء على أنها أرض خراجية (ص ١١١). أما فقهاء الشيعة فقد اعتبروا أرض الخراج كل أرض تعود ملكيتها للمسلمين عموماً وهي أرض العنوة والصلح والأنفال وأرض الموات؛ وهي أرض يعطيها الإمام للزارعين لقاء الخراج (ص ١١٢). وكان هؤلاء إنما يفسرون ممارسات فعلية للدولة أو ما يجب أن تقوم به الدولة حسب الفقه السني؛ وكانوا يعتمدون على كتابات السنة التي كانت الخلافات بين أصحابها تمتد إلى فقهاء الشيعة الذين يأخذون عنهم (ص ١١٦).

ويقول الكاتب عن الأرض المفتوحة أن معظمها أرض عنوة (ص ١٢٢) وهي في نظر معظم فقهاء الشيعة ملك لعموم المسلمين، أو أن للإمام الخيار بين أن يقسمها فتصير ملكاً خاصاً أو لا يوزعها فتبقى لعموم المسلمين (ص ١٢٣)، واستخدموا في ذلك كلمة وقف أو فيء لعموم المسلمين (ص ١٢٤). وفيما يتعلق بمسألة بيع وتوارث أرض العنوة فقد سمح بهما الفقهاء الذين اعتبروها ملكية خاصة فقط (ص ١٢٨). والأراضي المملوكة ملكية عامة ولا ينطبق عليها مفهوم العنوة فهي أرض الموات، والصوافي، والأرض المباعة عن يد الإمام، والخمس (ص ١٣١).

أما عن تصنيف الأرض حسب وضعها الضريبي فالسنة الأوائل اعتبروا الخراج والعشر ضريبة (ص ١٤١)؛ وعندما يجتمع الخراج والعشر يجبى العشر حالما يستخدم الزارع الأرض والخراج بعد الحصاد ويجبى العشر مما يتبقى من المحصول بعد أخذ الخراج (ص ١٤٢)؛ واعتبر الخراج على

صاحب الأرض والعشر على الزارع (ص ١٤٣). ويقول إن بعض فقهاء الشيعة اعتقدوا مخطئين أن الخراج يفرض على الأرض السكنية (ص ١٤٩).

أما الفصل الرابع فعنوانه الخراج والدولة. وقد اعتبر الزيدية والسنة وبعض الإمامية أن الخراج واجب حتى لو لم تكن هناك دولة (ص ١٥٤). وقد اعتبر الفقهاء المسلمون أن السلطة في مسائل الخراج هي بيد الإمام فقط، بوصفه رأس الدولة وخليفة الرسول وحامي الدين والمجتمع (ص ١٥٥) وقد اعتبر السنة أن ذلك ضروري حتى وإن كان إماماً جائراً (ص ١٥٧).

أما الشيعة الذين اعتبروا جميع الحكام ما عدا الإمام وورثته الشرعيين حكاماً جائرين فقد أنكروا كل أعمال الحكام الجائرين حتى في مسائل الجهاد وغيرها (ص ١٥٩) وفي مسائل الزكاة والعشر (ص ١٦٠) باستثناء الخراج (ص ١٦٠). فللإمام الجائر حق جمع الخراج وعلى المسلم دفعه له منعاً للضرر والأذى (ص ١٦١)، ذلك أن الخراج حق على الأرض بغض النظر عن شرعية الإمام (ص ١٦٢). يضاف إلى ذلك أن الخراج هو من المسائل المتعلقة بمصلحة المسلمين جميعاً؛ فحتى لو كان الإمام لا يملك السلطة، على الفقيه توجيه الأمر لأتباعه لدفع الخراج (ص ١٦٢). فالخراج يدفع للحكام السنيين الذين يعتبرون مؤهلين لاستلام الخراج (ص ١٦٣) لكنه لا يدفع للبغاة والثائرين (ص ١٦٣). لكن هذه المسألة بقيت موضع خلاف بين فقهاء الشيعة فقد كان هناك على الدوام موقف يقضي بعدم الدفع للإمام الجائر وهذا كان أكثر انسجاماً مع التيار الشيعي التقليدي (ص ١٦٦).

ويدور الفصل الخامس حول قواعد جمع الخراج ومقاديره. وقد اعتبر بعض الفقهاء أن النسب التي فرضها عمر في السواد يجب اتباعها دوماً، واعتبرها البعض حداً أقصى لا يجوز تجاوزه، واعتبرها آخرون حداً أدنى (ص ١٨٣ ــ ١٨٤).

* * *

ويشير الكاتب في فصل الاستنتاجات إلى أن الخراج اعتبر في البداية جزية وأنه عندما كثر التحول للإسلام وشراء الأرض اعتبر الخراج ضريبة أرض (ص ١٦٨).

إن استعراض هذا الكتاب الغني بمصادره ومراجعه يقودنا إلى استنتاجين أساسيين هما:

١ ـ تشابه الفقه الشيعي والفقه السني حول مسائل الخراج إلا في بعض التفاصيل.

٢ ـ لم يواجه الفقه الشيعي المسألة كإشكالية مستقلة إلا في عهد الحكم الصفوي في إيران رغم وجود عدة دول شيعية قبل ذلك.

* * *

مراجعات كتب

الإنماء الزراعي في العصر الوسيط (٣)

الفضل شلق

هذا عنوان الكتاب الذي وضعه أندرو واطسون، أستاذ التاريخ الاقتصادي في جامعة تورنتو في كندا(*). . وهو يطرح مسائل لم يلامسها معظم المؤلفين في الدراسات الإسلامية إلا ملامسات هامشية أدت في كثير من الأحيان إلى استنتاجات خاطئة حول الماضي والحاضر. أهم هذه الاستنتاجات الخاطئة أن العرب لم يهتموا بالزراعة بل كان همهم الأول هو التجارة ثم الصناعة وجاء اهتمامهم بالزراعة في المرتبة الثالثة. وقد استخدم هذا الاستنتاج التاريخي في الدعاية السياسية ليهود إسرائيل في القرن العشرين؛ فهم يقولون إن اليهود الذين أحيوا الصحراء في فلسطين هم أحق بها من العرب الذين أهملوا الزراعة على مدى التاريخ.

يعرض الكاتب بحثه في نص يمتد على مدى ١٤٦ صفحة. ويدعم النص بالحواشي والهوامش الموثقة التي تحتل ٦٤ صفحة، ولائحة المصادر القديمة والمراجع الثانوية التي تشغل حيز ٧٩ صفحة. فقد عزز الكاتب دراسته بمراجع ووثائق مستفيضة مما يجعلها ذات قيمة علمية كبيرة.

* * *

(*) مراجعة لـ Agricultural Innovation in the Early Islamic World by Andrew Watson. Cambridge University Press, 1983.

يعرض الكاتب في الفصول الخمسة التي يتألف منها الكتاب التسلسل الزمني لنقل نباتات جديدة ونشرها في مناطق جديدة، والمناطق التي انتقلت عبرها هذه النباتات، وأواليات انتقالها ونشرها في العالم باتجاه الغرب، والأوضاع الاقتصادية التي تم الانتقال في إطارها، ثم التطورات اللاحقة.

يختار الكاتب خمس عشرة نبتة هي السرغم (نوع من الذرة) والأرز الآسيوي، والحنطة، وقصب السكر، وقطن العالم القديم، وبعض الحمضيات (النارنج والليمون والكباد)، والموز، وجوز الهند، والبطيخ، والسبانغ (اسفانخ)، والأرض شوكي، والقلقاس، والباذنجان والمانجا (انباج). ويعرض كيف نقل المسلمون كلاً من هذه النباتات إلى بلادهم وطوروها كي تصبح قابلة للزرع في مناخ وتربة أرضهم، ونشروها في مناطق واسعة جديدة وأنتجوا محاصيلها بكميات كبيرة للتجارة والصناعة، وجعلوها موضع استعمالات جديدة في الأدوية والغذاء والملبس والعطور وغير ذلك.

جاءت معظم هذه النباتات من الهند ذات المناخ المداري، الحار الرطب، وجاء بعضها من أفريقية ذات المناخ الحار الرطب أيضاً. وجميعها نقلت عبر جنوبي شبه الجزيرة العربية (ويستخدم الكاتب تعبير الممر السبئي على هذه الطريق) والعراق وفارس حيث كان يتم تحسينها وتطويرها لتتأقلم مع المناخ السائد وطبيعة التربة في هذه المناطق الحارة الجافة. ومن هذه المناطق كانت زراعة هذه النباتات تنقل تدريجياً في مراحل لاحقة إلى المناطق الأخرى ومن هناك كانت تنتقل زراعتها إلى أوروبا أو إلى أفريقية السوداء عبر ممرات الصحراء الكبرى أو عبر المحيط الهندي.

* * *

إن السرعة التي تم بها نقل هذه المحاصيل إلى العالم الإسلامي

ونشرها قد أدت إلى قيام ثورة زراعية. بالمقارنة مع ذلك كان انتشار هذه المحاصيل في أوروبا بطيئاً بسبب الافتقار إلى التقنيات والمهارات المطلوبة؛ وعدم ملاءمة الملكية الفيودالية لإنتاج هذه المحاصيل؛ وقلة استخدام أساليب الري؛ وانخفاض الكثافة السكانية؛ وعدم ملاءمة المناخ علماً بأن هذا السبب الأخير كان ثانوياً لأن زراعة هذه المواد في المناطق التي احتلها مسيحيو أوروبا لاحقاً (إسبانيا، صقلية، مملكة اللاتين في بر الشام) تراجعت تراجعاً ملحوظاً بسبب هذا الاحتلال. لقد أقام الإسلام امبراطورية واسعة الأطراف وذات حركية واسعة تسهل انتقال الأشخاص والأفكار والتقنيات والمحاصيل الجديدة؛ بعكس أوروبا التي كانت تتشكل من وحدات منعزلة. وكان انتقال هذه النباتات ونشر زراعتها يتم بواسطة الأعداد الكبيرة من الناس العوام الذين كانوا يرتحلون من منطقة إسلامية إلى أخرى للتجارة أو للهجرة حاملين معهم تقنياتهم وثقافاتهم والممارسات التي اعتادوا عليها في المناطق التي جاؤوا منها. وكان الاتجاه من الشرق إلى الغرب هو الغالب في هذه الحركة الدائمة. وساهم الحكام والملوك والأغنياء في هذه الحركة وبخاصة أن هؤلاء تراكمت لديهم ثروات يبذلون جزءاً منها لجلب الغريب الطريف من المواد فيقلدهم الآخرون؛ لكن العبء الأكبر في نقل هذه النباتات وتحويلها إلى زراعة لإنتاج محاصيل تجارية وصناعية بكميات كبيرة كان يقع على عاتق العامّة.

كان الإطار الذي تتم فيه هذه الحركة هو مجتمع وحدته الامبراطورية الإسلامية وربطت بين أجزائه التجارة طويلة المدى وسهلت وسائل التعامل والتفاهم بين مختلف أجزائه وحدة الدين واللغة. وإذا كان الحج هو مجال وملتقى لأعداد كبيرة من الناس يأتون العام تلو الآخر إلى مكان واحد يتبادلون فيه الأفكار والثقافات والتقنيات والسلع؛ فقد كانت بغداد من ناحية أخرى مركزاً مشعاً تنشأ فيها الموضة تلو الأخرى وتقلدها العواصم الأخرى بسرعة

غريبة. ولم تتباطأ هذه الحركية الهائلة عندما تقلصت السلطة المركزية وأصاب الدولة العباسية ما أصابها من الانقسام والتفسخ بل استمرت على مدى خمسة قرون. وكان العامل الأساسي في استمرارها الوحدة الثقافية للعالم الإسلامي؛ هذه الوحدة التي كان للدين واللغة الدور الأساسي فيها.

كان ضرورياً لنقل ونشر زراعة النباتات الجديدة نشوء عرض وطلب واسعين. فعلى صعيد الطلب كانت هذه المحاصيل تستورد في البداية من الهند بكميات صغيرة للاستخدام في الطب والأدوية. وكانت البعثات ترسل إلى الهند لدراسة النباتات والأدوية فيها، كالبعثة التي أرسلها المهدي وأمّر عليها يحيى بن خالد وزيره ومعلم ابنه هارون الرشيد. ثم صارت هذه المواد تستورد للغذاء والملبس أو الاستعمالات الصناعية الأخرى، مما كان يوسع دائرة الطلب عليها. ومنذ القرن الأول الهجري كان استيراد الأرز والسكر والمواد المصنوعة من القطن، والنيلة تستورد من الهند بكميات كبيرة. ومع استيراد هذه المواد وغيرها كانت تنشأ حاجات جديدة تؤدي إلى تغييرات في أسلوب معيشة الناس وطرق تغذيتهم؛ مما كان يزيد الطلب على هذه المواد. وعندما تتوافر تقنيات جديدة تتيح إنتاجها محلياً كان يتم الاستعاضة بذلك عن الاستيراد.

وقد كان ممكناً زيادة العرض في هذه النباتات الجديدة بواسطة تحسينات وتقنيات جديدة في الري ونظام إيجار الأرض والبستنة.

فعلى صعيد الري يذكر الكاتب أن هطول المطر يحدث عادة في الفصل غير المناسب من السنة أي في فصل الشتاء. لذلك كان ضرورياً استخدام الري لتوفير الرطوبة اللازمة في فصل الصيف لزراعة هذه المواد. لقد عرفت المناطق التي فتحها الإسلام الري منذ زمن قديم. لكن استخدام

الري كان قد تراجع قبل الإسلام. فقد ورث العرب أنظمة ري مهترئة. يضاف إلى ذلك أن نظام الري الذي عرفه العرب قبل الإسلام في جنوبي شبه الجزيرة العربية كان يقتصر على تخزين مياه الأمطار أو مياه طوفان الأنهار والري بها سيحاً. وكانت الوسائل المستخدمة في الأراضي التي فتحوها هي إما بالدلو أو البدالة أو الشادوف أو الطنبور والناعورة. وجميع هذه الوسائل ما عدا الأخيرة كانت تحتاج إلى يد عاملة كثيفة، لكنها جميعها كانت تستخدم على نطاق ضيق. لكن العرب منذ بداية الإسلام بجميع طبقاتهم أعطوا اهتماماً كبيراً وبذلوا جهوداً كبيرة في الري ورفع إنتاجية الأرض. وكانت الوسائل الموروثة والمتاحة أمامهم لا تتناسب مع متطلبات المحاصيل الجديدة. فكان عليهم إدخال تحسينات عليها وإحداث تغييرات هامة فيها. وقد حققوا تقدماً هاماً في تقنية وسائل الري وفي وسائل التقاط وتخزين مياه الأمطار، ومدّ تُرَع وأقنية لمياه الأنهار؛ وفي حفر الأنفاق تحت الأرض؛ وفي حفر الآبار. وكانت معظم التقنيات التي استخدموها معروفة قبلاً لكنهم حسّنوها واستخدموها استخداماً مركباً وعلى نطاق واسع. وكانت نتيجة ذلك تروية جيدة في بعض المناطق. واستطاعوا بفضل ذلك زيادة المياه المتاحة للري وتمديد فصل الري ليشمل فصل الصيف الحار. وبدون ذلك ما كان ممكناً زراعة تلك النباتات الآتية من مناخ مداري على نطاق واسع. وقد استخدم العرب جميع الامكانيات المتاحة. ويقول الكاتب إنه لم يكن هناك نهر أو جدول أو واحة أو نبع أو بئر أو ترعة إلّا واستخدموها واستغلّوها لأقصى درجة ممكنة وقد توصّلوا إلى زراعة جميع الأراضي الصالحة للزراعة. ويعطينا مثلاً على ذلك أن أرض السواد التي كانت تخضع للري ويجبى منها الخراج هي خمسون ألف (٥٠٠٠٠) كلم٢ وهي كل الأرض الصالحة للزراعة هناك تقريبا. بالطبع كانت تحدث تقلبات أو تراجعات بسيطة في بعض المناطق، لكن ذلك لا يغير الصورة العامة. المهم هو أن العرب نجحوا في تحويل

أرضهم التي لا تصلح لإنتاج المحاصيل المدارية وشبه المدارية إلى أرض تنتج هذه المحاصيل بنجاح مذهل، وذلك بواسطة الري.

* * *

أما فيما يتعلق بنظام إيجار الأرض في القرون الأولى للإسلام، فالكاتب يقول إنّ هذا النظام قد أسهم في زيادة إنتاجية الأرض. فقد كان هذا النظام على انقطاع مع الأنظمة التي كانت سائدة قبل الإسلام. وقد شجع الإسلام على انتشار الملكية للأرض (الحق المطلق بتملك الأرض وتوريثها وبيعها). وفي ظل التنافس التجاري في تلك الواسعة الموحدة المترامية الأطراف أسهم انتشار الملكية للأرض في نقل الملكية من أيدي الناس الأقل إنتاجية والأقل إبداعاً تقنياً إلى أيدي الناس الأكثر إبداعاً وإنتاجية. لقد كانت الأرض في رأي الكاتب تخضع لعوامل التنافس السوقي كالسلع التجارية الأخرى. ولم يكن هناك نظام لاستغلال عمل الفلاحين بالسخرة ولم تكن هناك أراضٍ موضع حقوق جماعية للقرية أو الجماعة الصغيرة؛ وكانت الضرائب متدنية وشملت بعض المحاصيل فقط ولم تشملها جميعها؛ يضاف إلى ذلك التشريعات التي كانت تشجع على نمو صناعة الري؛ وكانت الحقوق المائية سلعاً تباع وتشترى؛ وكان هناك غياب شبه تام لعمل الرق والعبيد في الزراعة، فقد كان العمل الحر هو السائد. لقد قادت الفتوحات العربية إلى تحرير المجتمعات في المناطق المفتوحة من جميع المعيقات السائدة قبل الإسلام مما أدى إلى قيام أنماط إنتاجية جديدة أدخلت مزيداً من الأراضي الزراعية والأيدي العاملة ومنتجات الأرض في السوق التجارية؛ وأدت قوى التنافس السوقي إلى نشوء تشريعات تشجع المجددين مما أدى إلى نشوء نشاطات زراعية جديدة وتبني محاصيل وسلعاً زراعية جديدة.

* * *

وفيما يتعلق بالبستنة يذكر الكاتب أهمية الحدائق والرياض في الشعر والثقافة الإسلاميين. لقد كان ذلك في نظره تعبيراً عن اهتمام واسع لدى المسلمين بالحدائق والبستنة على الصعيد الاقتصادي. فقد بذل المسلمون جهداً كبيراً لإنشاء بيئة اصطناعية حولهم من البساتين والحدائق التي تتناقض كلياً مع عالمهم الطبيعي المجدب القاحل. ويعطي الكاتب أمثلة على اهتمام المسلمين بالبستنة وانتشارها الواسع فيذكر أن البصرة شبهها الرحالة الأولون بالبندقية؛ وكان في نصيبين ٤٠٠٠٠ ألف بستان؛ وفي دمشق ١١٠٠٠٠ بستان، والفسطاط ذات الأبنية المتعددة الطوابق حوت ألوفاً من البساتين الرائعة، وكذلك كانت الحال في معظم المدن الإسلامية. وفي القرن العاشر أنشئت في قرطبة حقول تجارب نباتية لإجراء البحوث العلمية لاختبار وتطوير نباتات جديدة أو محسنة. لقد اختلط في البساتين والحدائق الإسلامية الترف بالفن بالعمل التجاري، وشكلت هذه الحقول حلقة أساسية وسط مناطق متباعدة فيما بينها. وساهمت النشاطات في هذه الحقول بانتقال وانتشار نباتات ومحاصيل جديدة في مختلف بقاع الأرض.

إن حصيلة تلك التطورات كانت ثورة زراعية. فقد استخدم العرب المسلمون تقنيات للري بأساليب جديدة قادت إلى زيادة الانتاجية واستغلال الأرض إلى أقصى حد ممكن. فقد استخدموا وسائل الري القديمة التي كانت استعمالها يتم كلاً على حدة ومزجوا بين مختلف هذه الوسائل ليطيلوا فصل الري ليشمل الصيف مما أتاح زراعة نباتات جديدة كانت تصلح لمناخات أخرى. وخلقوا حاجات جديدة مما أتاح لهذه المحاصيل وللمحاصيل القديمة سوقاً تجارية واسعة. وكان المجتمع المفتوح الذي حققوه في إطار المجتمع الإسلامي الممتد من أواسط آسيا حتى الأندلس عاملاً مهماً شجع على انتشار التجارة طويلة المدى وانتقال الأفكار والثقافات والتقنيات والبشر جماعات وأفراداً. واستطاعوا إنتاج عدة محاصيل في عام واحد واستغنوا عن الحاجة

إلى تدوير الأرض (بمعنى زراعتها عاماً واحداً وإراحتها عاماً آخر). وخصصوا للري وتحسين التربة استثمارات كبيرة. وقد شملت الثورة الزراعية كل الأرض التي يمكن زراعتها وليس فقط الأراضي الخصبة المروية التي يمكن زراعتها حسب الطريقة الهندية. وتمكنوا من زراعة الأرض المالحة وجففوا المستنقعات. فتزايد الدخل الزراعي. وعددوا من أنواع المحاصيل ولم يعد الاعتماد على محصول واحد؛ مما جعل ممكناً تلافي تقلب الأسعار وتلاعب المحتكرين. وقد كانت زراعتهم تتطلب أيد عاملة كثيفة وكذلك رأسمال كثيف. وهذا ما استطاعوا تحقيقه في إطار السوق الواسعة التي أنشأوها.

تزامن تزايد الأرض المزروعة وتعدد المحاصيل السنوية مع تزايد سكاني يصفه الكاتب بالثورة الديمغرافية. فهناك قرى كثيرة كانت موجودة في أماكن نجدها الآن صحراوية. فمن البصرة إلى بغداد كان العمران متواصلاً، وشرقي المملكة السعودية كان في أوائل الإسلام أكثر كثافة سكانية من أي مرحلة سابقة أو لاحقة، والسواد كانت المساحة المزروعة فيه ١٢٥٠٠٠ كم^{٢} وهي أقصى ما يمكن زراعته. ويعطي الكاتب أمثلة عن تزايد السكان أيضاً في مصر وصقلية والأندلس وأفريقيا الشمالية.

وإذا كانت الثورة الزراعية هذه تتطلب عدداً أكبر من السكان للعمل فيها فإنها في نفس الوقت أتاحت فوائض إنتاجية جعلت ممكناً ازدياد الحياة المدينية. فكان عدد سكان بغداد مليوناً واحداً، أو مليونين حسب بعض التقديرات؛ وعدد سكان سامراء مليوناً واحداً علماً بأنها لم تكن عاصمة الخلافة سوى لفترة ٥٦ عاماً؛ وعدد سكان الفسطاط ـ القاهرة بين ٤٥٠٠٠٠ و ٦٠٠٠٠٠؛ ودمشق ٨٠٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠٠؛ وحلب ١٠٠٠٠٠؛ وحمص ٣٤٠٠٠؛ والكوفة ٤٠٠٠٠٠؛ والبصرة ٢٠٠٠٠٠ إلى ٦٠٠٠٠٠، وقرطبة بين ٥٠٠٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠٠٠؛ وفاس ٤٠٠٠٠٠؛ والقيروان بضعة مئات ألوف

السكان. هذا إلى جانب العدد الكبير من المدن الصغرى التي كانت مزدهرة. وما ازدياد الحياة المدينية إلى نتيجة ارتباط ظهور المحاصيل الزراعية الجديدة بقيام صناعات جديدة متنوعة والتجارة طويلة المدى حتى بالمواد الثقيلة الوزن. هذا إلى جانب ارتباط الزراعة ذاتها بالاقتصاد النقدي.

ويختتم الكاتب دراسته بفصل عن التراجع الزراعي. فهو يشير إلى أن الزراعة العربية الإسلامية حققت الحد الأقصى لما كان يمكن تحقيقه؛ لكنها ما كان ممكناً أن تستمر في ازدهارها إلا بفضل عوامل يوفرها وجود سلطة مركزية قوية ومتعاطفة مع قوى النمو الاقتصادي. وعندما تتراجع سلطة الدولة المركزية تزداد تعديات البدو والغزاة الأجانب فتحيل الأرض المزروعة إلى صحراء مرة أخرى. إن الزراعة العربية الإسلامية كانت زراعة قابلة للتحطم في أي لحظة عكس الزراعة الأوروبية القروسطية التي كانت متخلفة عنها نسبياً. وعندما تعرضت بلاد الإسلام للتهديد الخارجي ابتداء من القرن الحادي عشر بمجيء الصليبيين من الغرب والشمال وقبائل الأتراك والمغول من الشرق، وضعفت سلطة الدولة المركزية حصل تراجع سريع في السريعة خاصة وأن الغزاة ما كانوا يفهمون التعاطي مع الزراعة المتفوقة آنذاك وكانوا يفضلون استخدام الأرض للرعاية أو لإنتاج محاصيل منفردة من الحبوب. وهكذا بدأ زمن الصحراء مرة أخرى، وانتهت تطورات بدأت مع القبالة وضمان ضرائب الأرض إلى نظام الاقطاع العسكري. ثم جاء دور الاكتشافات الأوروبية البحرية فاستطاعوا الوصول إلى المناطق المدارية في الهند وأميركا مما كان يتيح لهم استيراد المحاصيل المدارية بأسعار أقل مما يمكن أن يتوفر في البلدان العربية الإسلامية، مما زاد في تراجع الزراعة العربية. ومع تراجع الزراعة العربية تراجعت العلوم المرتبطة بها.

* * *



المسهمون في الملف

* **الأستاذ الدكتور كلود كاهن Claude Cahen**: أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة السوربون (متقاعدٌ الآن)؛ ورائدٌ من روّاد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجال الحضاري الإسلامي. من مؤلّفاته: الحركات الشعبية في المدن الإسلامية في العصور الوسطى، وتاريخ الإسلام (في مجلدين ـ تُرجم إلى عدة لغات)، وآسية الصغرى قبل العثمانيين، ودراساتٌ في آسية الصغرى البيزنطية والشرق المسيحي، والمخزوميات (بحوثٌ في التاريخ الاقتصادي لمصر أيام الفاطميين استناداً إلى مخطوطة كتاب الخراج للمخزومي؛ الذي نشره لاحقاً ـ ١٩٨٦ ـ مع تلميذه يوسف راغب، واقتبسنا منه فقرةً كاملةً في هذا المجلّد). وقد نشر بالإضافة لذلك نصوصاً فاطميةً وأيوبيةً عن الشام ومصر. وله مقالاتٌ كثيرةٌ في المجلّات التاريخية والاستشراقية تتناول مسائل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي.

* **الأستاذة الدكتورة آن لامبتون Ann K. S. Lambton**: أستاذة كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة لندن (متقاعدةٌ الآن). من مؤلّفاتها: مُلّاك الأرض والمُزارعون بإيران في العصور الإسلامية الأولى، والدولة والحكومة في الإسلام الوسيط، والنظرية والممارسة في الفكر السياسي الفارسي في العصور الوسطى الإسلامية.

* **الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري**: كبير أساتذة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي، والمناهج التاريخية العربية القديمة. وحالياً أستاذ التاريخ الإسلامي بالجامعة الأردنية بعمّان. من مؤلّفاته: الجذور التاريخية للشعوبية، والجذور التاريخية للقومية العربية، والتكون التاريخي للأمة العربية، ومقدمة في تاريخ صدر الإسلام، والنظم الإسلامية، وتاريخ العراق الاقتصادي في القرن

الرابع الهجري، ومقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ودراسات في العصور العباسية المتأخرة، ونشأة علم التاريخ عند العرب.

* **الأستاذة الدكتورة وداد القاضي**: أستاذة كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو. من مؤلّفاتها: الكيسانيّة في التاريخ والأدب، والنثر الفنّي المبكّر في اليمن، ونصوصٌ في النثر العربي. ونشرت الإشارات الإلهيّة، والبصائر والذخائر لأبي حيّان التوحيدي، ورسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان بن محمد. ولها مقالاتٌ كثيرةٌ في مجلّة الأبحاث بالجامعة الأميركية ببيروت، والمجلّات الاستشراقية تتناول التاريخ الأيديولوجي للإسلام، والفكر السياسي العربي الإسلامي.

* **الأستاذ الفضل شلق**: مدير عام مؤسسة الحريري. مؤلّفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان. وإشكاليات التوحد والانقسام: دراساتٌ في الوعي التاريخي العربي، والدولة الإسلامية: مسائل التكون والتطور. وله مقالاتٌ في قضايا الثقافة والسلطة والتحديث في لبنان والوطن العربي.

* **الأستاذ الدكتور ألبرخت نوت**: أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة هامبورغ بألمانيا الاتحادية. من مؤلّفاته: الحرب والسلام والتسامح في المسيحية والإسلام، والتأريخ في الإسلام: نقدٌ في النصّ والصورة والنموذج.

* **الأستاذ الدكتور رضوان السيد**: أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلّفاته: مفاهيم الجماعات في الإسلام، والأمة والجماعة والسلطة، والجماعة والمجتمع والدولة، والإسلام المعاصر. ونشراته: الأسد والغواص، وقوانين الوزارة وسياسة الملك، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر، ونصيحة الملوك (الكتب الثلاثة لأبي الحسن الماوردي)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمُرادي، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد.

* **الدكتور حسن منيمنه**: مدرّس التاريخ الإسلامي بالجامعة اللبنانية. له: تاريخ الدولة البويهية (١٩٨٧م).

ثبت ملفات أعداد العام ١٩٨٩

الشريعة والفقه والدولة

كانون الثاني/يناير ١٩٨٩

المثقف والسلطة



نيسان/ إبريل ١٩٨٩

التجدد والاجتهاد

آب/أغسطس ١٩٨٩

المدينة والدولة في الإسلام

كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی